

د. محمد عثمان الخشت

تطور الأديان

نظرية جديدة في منطق التحولات



تقديم. د. عمرو شريف

تطور الأديان

نظرية جديدة في منطق التحولات

الحشت، محمد عثمان

تطور الأديان: نظرية جديدة في منطق التحولات / د. محمد عثمان الحشت. - القاهرة:

نيوبوك للنشر والتوزيع / ط ١ / القاهرة: ٢٠١٧ م.

٢٩٤ ص؛ ١٤ × ٢١ سم

تدمك: ٥-٣٠-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨

رقم الإيداع: ٢٠١٦/١٥٩٠٩

١-الديانات - تاريخ

٢٠٠٩

أ-العنوان

دار النشر: نيوبوك للنشر والتوزيع

عنوان الكتاب: تطور الأديان: نظرية جديدة في منطق التحولات

الكاتب: د. محمد عثمان الحشت

رقم الطبعة: الثانية

تاريخ الطبعة: ٢٠١٧

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك

٦ عمارات الدفاع الوطني - حدائق القبة - القاهرة

ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤

newbooknb@gmail.com

تطور الأديان

نظرية جديدة في منطق التحولات

د. محمد عثمان الخشت



2017



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تقديم د. عمرو شريف	11
مقدمة الطبعة الثانية	29
مقدمة الطبعة الأولى	38
الفصل الأول: منبع الأديان وتطورها	41
□ تطور الأديان: ارتقاء العقل أم ارتقاء التاريخ؟	43
□ التحليل النفسي	57
□ التفسير الطبيعي	67
□ التفسير الإحيائي أو الحيوى	73
□ التفسير الـ «ما- قبل الحيوى»	75
□ التفسير الاجتماعى	76
□ التفسير المثالى المطلق	82
□ نظريات التوحيد الأول	83
□ التاريخ المقدس للأديان	85
الفصل الثانى: مرحلة الديانات الطبيعية	89
□ ديانات ما قبل التاريخ	93
□ الديانة الطوطمية والإحيائية	94

- 97 □ الديانة الإيتروسكانية
- 97 □ الديانة الأسترالية
- 98 □ الديانة الألطية
- 99 □ الديانة الألمانية
- 100 □ الديانة الألوتية
- 101 □ الديانة الإيجية
- 102 □ الديانة البلطيقية
- 103 □ الديانة السلافية
- 103 □ الديانة الكلتية
- 104 □ الديانة الفنلندية الأوغرية
- 105 □ الديانة الفيدية
- 121 □ الديانة البراهمانية
- 128 □ الديانة الهندوسية
- 152 □ الديانة البوذية
- 155 □ الديانة اللامية
- 155 □ الديانة الجينية والسيخية والمهاريشية
- 156 □ دين السماء الصيني
- 158 □ ديانة الطاو (العقل أو الطريق)
- 160 □ ديانة الشتو
- 162 □ الديانة الزرادشتية والمجوسية

167	□ الديانة اليزيدية
171	الفصل الثالث: مرحلة الديانات التشبيهية
174	□ الديانة اليونانية
176	□ الديانة الرومانية
178	□ الديانات المصرية القديمة
187	الفصل الرابع: مرحلة الأديان المتعالية
190	□ الديانة اليهودية
204	□ الديانة المسيحية
238	□ الدين الإسلامي
253	المصادر والمراجع
279	التعريف بالمؤلف

تقديم د. عمرو شريف

يقول الرسول الكريم ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»⁽¹⁾.

دار فى خاطرى هذا الحديث الشريف وأنا أدرس كتاب: «تطور الأديان: نظرية جديدة فى منطق التحولات» لفيلسوف الأديان الكبير د. محمد عثمان الخشت، وذلك تمهيداً لكتابة هذا التقديم.

ولك الحق أيها القارئ الكريم أن تتساءل: هل ترى أن د. الخشت قد وصل بهذا الكتاب إلى هذه المنزلة؟

أجيبك، بأن الكتاب قد أضاف إلى رؤيتى للديانات أبعاداً وأعماقاً جديدة لم تكن عندي. لم تتناول هذه الإضافات عقائد وشرائع فى محتوى الديانات، لكنها تناولت مفاهيم منهجية جوهرية، شكلت بالفعل نظرية جديدة وضعت الكتاب وصاحبه فى موضع المجدد فى دراسة الأديان.

ولا أكون مبالغاً، إذا قلت إننى قد خرجت من هذا الكتاب بفهم أكثر عمقاً للديانات بصفة عامة، وللإسلام بصفة خاصة، وإننى - بالكتاب - قد ارتقيت فى إيمانى كيفاً وكماً.

(1) أخرجه أبو داود فى كتاب الملاحم، والحاكم فى المستدرک، والبيهقى فى معرفة السنة والآثار، والخطيب فى تاريخ بغداد - صححه السخاوى والألبانى.

فنظريات نشأة الأديان وتطورها قد نحت مناخى شتى؛ فنجد نظريات التحليل النفسى، والتفسير الطبيعى، والتفسير الإحيائى أو الحيوى، والتفسير «ما قبل الحيوى»، والتفسير الاجتماعى، والتفسير المثالى المطلق؛ وهذه جميعاً تطرح مفهوم تطور الأديان من تعدد الآلهة إلى التوحيد. كما توجد نظريات «التوحيد أولاً»، التى تتبنى أن البشرية أول ما بدأت، بدأت بالتوحيد، الذى تَكشَّف لها إما بالتأمل النظرى أو بالوحي الإلهى.

وينطلق كل من هذه النظريات من حالة دينية معينة ويغفل عن الآخريات، فكانت كمن ينظر إلى بقعة محددة من لوحة فنية كبيرة، فلم يدرك منها إلا مزيجاً من الألوان يخلو من المعنى، وغابت عنه اللوحة ككل، وغفل عما تعكسه من معانٍ ودلالات وإشارات وظلال.

ويتحرر د. الخشت من هذه النظريات التجزيئية القاصرة، التى اكتفت بأن تجعل من علوم الأديان علوماً تاريخية استردادية وصفية، وارتقى بها لتصبح «علومًا نقدية فلسفية» تعتمد على الوصف العلمى، والتحليل الفلسفى، والنقد العقلى والمنطقى والتاريخى والشكلى، وعلم الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع الدينى، وعلم النفس الدينى، وغيرها من العلوم، ليُخرج لنا فى النهاية سبيكة فكرية روحية كاملة الامتزاج، تُمتع القارئ المثقف، وتدخل به فى آفاق علوم شديدة التخصص والعمق بلغة واضحة راقية فى سهولة ويسر.

وقد اتبع د. الخشت منهج دراسة الديانات وتحولاتها فى الوعى والعقل الإنسانى لا فى التسلسل التاريخى، أى أنه اتبع منطق التطور العقلى لا منطق التطور التاريخى.

ويخرج د. الخشت بأن منطق التطور العقلي للديانات يسير من الكثرة إلى الوحدة ومن المحسوس إلى المعقول ومن العيني إلى المجرد، ساعياً في النهاية إلى الواحد المطلق الكامن في فطرتنا ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَرِفِينَ﴾ [الأعراف: 172]. إنه منهج تمثل بحق في نظرية جديدة في علوم دراسة الأديان، وصفها د. الخشت بأنها «نظرية جديدة في منطق التحولات» من مفاهيم بدائية مادية إلى مفاهيم التوحيد السامي والمتعالى.

(أ)

لأهمية النظرية التي يطرحها د. الخشت، وعمق تأثيرها في فلسفة الأديان وفي النظرة إلى الإسلام، وأيضاً تأثيرها في منظومتى الإيمان، رأيت أن أوجز في استهلال مقدماتى هذه النظرية في تطور النظرة الدينية في الوعى والضمير الإنسانى. ويعرض فيلسوف الأديان الكبير د. الخشت النظرية في فصل الكتاب الأول (منبع الأديان وتطورها)، ويسوق عليها الأدلة عبر فصول الكتاب الثلاثة الأخرى.

ويمكن تلخيص طرح د. الخشت لنظريته في النقاط التالية:

1) لا نزال نجد في عالمنا المعاصر نماذج من الديانات الطبيعية والتشبيهية البدائية، متناثرة في قارات العالم.

وترينا نظرة متأملة لتلك الديانات، ومقارنتها ببعض الديانات الكبرى، أن معتقدات الكثير من معتنقى الديانات السائدة تنطوى على عناصر قديمة طبيعية وتشبيهية وشركية.

وتؤكد هذه المقارنات أن تصور الألوهية يتطور في الوعي الإنساني، وفي الوقت نفسه يتعرض في أحيان كثيرة لنكوص إلى الخلف، ثم يعاود التقدم، ثم يرتكس مرة أخرى، وهكذا. وتنطوي بعض الحالات على نوع من الازدواجية، فتجمع بين الارتقاء في جانب والارتكاس في جانب آخر، كأن تجمع بين التوحيد وبين التشبث بالخرافة. لكن النتيجة العامة في معظم الحالات هي تقدم الوعي الديني الإنساني نحو التوحيد.

ويخرج د. الخشت بأن هذا المسار التطوري للدين يتفق مع الفلسفة، إذ ليس ثمة قانون ثابت يحكم تطور كلا النشاطين.

(2) يقارن د. الخشت تطور النظرة الدينية بتطور العلم، ويخرج بأن فهم منطق تطور العلم أيسر من فهم منطق تطور الدين. ولا يرجع ذلك إلى دقة العلوم وعدم دقة الوعي الديني، بل يرجع إلى أن موضوعات العلم أقرب منالاً للبحث بحكم طبيعتها المادية، أما موضوعات الأديان من الظواهر الروحية والميتافيزيقية فهي أبعد منالاً بحكم تعلقها باللامحسوس. علاوة على أن الظواهر الدينية لا تحكمها الضرورة المادية التي تحكم الظواهر الطبيعية، بل تلعب فيها الحرية دوراً كبيراً.

فإذا نظرنا إلى تطور الدين على المستوى العقلي؛ يبين د. الخشت أن العقل الإنساني مثلما ينزع نحو وحدة المعرفة في العلوم، فينتقل من المبادئ التي يفسر في ضوئها الطبيعة إلى قوانين عامة وراء الظواهر، ويحلم بالتوصل إلى النظرية الموحدة (M) وراء كل العلوم، فإنه ينزع إلى وحدة الألوهية في الدين.

وإذا كان العلم يتطور في العقل والتاريخ معاً، أى يتقدم في العقول مع مرور الوقت، باعتباره ظاهرة تراكمية، فإن الدين ليس كذلك، إذ يمكن

أن يتعرض كما ذكرنا لانتكاس وانحدار وقد يموت. وإذا كان من العسير الكشف عن منطق محكم لتطور الأديان في التاريخ، فليس من الصعب تحقيق ذلك في العقل.

وكلما تخلص العقل من الأطروحات الخرافية في تفسيره للطبيعة، وكلما استند إلى مبادئ النظام الداخلي فيها ذات القوانين المحكمة، وكلما تحرر من نظرة العقل البدائي إلى الكون كمسرح للعرائس تمثل فيه الخيوط الواسطة بين الفاعل والمنفعول به، أقول: كلما حدث ذلك كلما حقق الدين التطور الصحي المحمود، الذي يتمثل في الارتقاء من الكثرة إلى الوحدة.

لذلك كله، فالظاهرة الدينية أكبر وأعقد كثيرًا من الظاهرة العلمية. ومن ثم إذا كانت البشرية قد توحدت حول العلم الواحد (طبيعي ورياضي) فإنها لا يمكن أن تلقى على الدين الواحد، وسيظل الخلاف بين الناس ما دامت الحياة على وجه الأرض.

(3) يتماشى د. الخشت مع الرأي الغالب في علوم الأنثروبولوجيا، من أن تطور الدين في الوعي الإنساني بدأ بديانات التعدد، فاستهلها بالديانات الطبيعية التي يؤله فيها الإنسان مظاهر الطبيعة، ثم ارتقى إلى ديانات التشبيه، التي عبد فيها الإنسان آلهة ذات مواصفات إنسانية أعلى قدرة، وتتراتب هذه الآلهة ترتيبًا هرميًا يقف في أعلاه الإله الأكبر. ثم ارتقى الوعي الإنساني إلى أديان التوحيد المتعالى، وفيها يرتقى التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ويرتقى من الإله القومى إلى الإله العالمى، ومن التوحيد المعقد المألوف إلى التوحيد الواضح الصرف.

وينبها د. الخشت إلى أن تطور العقل الدينى التدريجى من الكثرة إلى

الوحدة قد صحبه انتقال آخر من المحسوس إلى المعقول، ومن النهائي إلى اللانهائى، ومن الجزئى إلى الكلى، ومن العينى إلى المجرد.

(4) يلفتنا د. الخشت إلى أن تطور الوعي الإنسانى من الأديان الجزئية الغامضة، التى تخلط بين الإلهى والإنسانى، إلى دين التوحيد الكلى والواضح وإلى الألوهية المتعالية المنزهة، أى الدين الذى يمثل الطور الملائم لإنسانية ناضجة، قد صاحب ذلك تحول من نوع آخر، إنه التحول فى منطق الاستدلال.

ففى المنهج الاستدلالى على صدق الدين، ارتقى الإنسان من منطق الأسطورة إلى منطق الواقع، ومن منطق الحس إلى منطق البرهان العقلى، ومن الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ومن منطق الحواة إلى منطق عدم التناقض، ومن المعجزات الحسية إلى المعجزة البيانية، ومن المعجزات المؤقتة إلى المعجزة المستمرة، ومن الكتاب الذى يلمس دليلاً من خارجه إلى الكتاب الذى يلمس دليلاً من داخله، ومن توحيد غامض يعتمد على التسليم إلى توحيد مطلق مستند إلى الاستدلال البرهانى، ومن منطق آمن ثم تعقل إلى منطق تعقل ثم آمن.

ويمكن تلخيص ما اعترى الوعي الإنسانى من تطور فى النظر إلى الألوهية وإلى الدين وأيضاً تطور منهج الاستدلال فى الجدول التالى:

أديان التعدد وأديان التوحيد. المسيحية والإسلام

أديان التوحيد	أديان التعدد
المتعالى	الطبيعية - التشبيهية
ليس كمثله شئ	صفات الإله
توحيد مطلق	موجودات الطبيعة
إله عالمى	وصفات إنسانية
إله معقول	ترتيب هرمى
مجرد	آلهة قومية
كلى	آلهة محسوسة
لا متناهٍ	عينى
منطق الواقع	جزئى
منطق البرهان العقلى	متناهٍ
الاستدلال بنظام الطبيعة	منطق الاستدلال
منطق عدم التناقض	منطق الأسطورة
المعجزة البيانية الباقية	منطق الحس
كتاب يلتمس دليلاً من داخله	الاستدلال بخوارق الطبيعة
المسيحية والإسلام	منطق الحواة
توحيد واضح صرف	المعجزات الحسية الوقتية
يعتمد على البرهان	كتب تلتبس دليلاً من خارجها
تَعَقَّلْ ثم آمَن	توحيد معقد ملغز غامض
	يعتمد على التسليم
	آمِن ثم تَعَقَّلْ

(5) قد يتحول دين الوحي نفسه إلى دين وضعي عندما يدخله التحريف ويتلون بالظروف التاريخية وتتكس فيه الأولويات ويغيب مقصده الكلي ويفقد مضمونه الروحي ويتحول إلى سلطة ومؤسسة كهنوتية. فيركز الدين على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلى السلطوى والقهرى أكثر مما يركز على الجوهرى والعقلى وحرية الاختيار، وذلك نتيجة ضلال أتباعه وتغليبهم للمصلحة الذاتية تحت ضغط الصراع على السلطة الاجتماعية والسياسية.

ويقع ذلك كله نتيجة للخضوع لقانون التطور الذى يحكم مسيرة الحضارات البشرية، وما تمر به من نمو ثم انحدار وضمحلالات، وبذلك ينفسح المجال لدين جديد، وهكذا.

وعندما يبلغ الوعى الدينى نضجه، ويتحول التوحيد إلى عقيدة بلا أسرار، قد تطرأ عليه عناصر شركية وضعية فى مراحل اضمحلاله، عندها لا يكون الإنسان بحاجة إلى دين جديد، لأن الدين الناضج موجود، ولكن المشكلة هى انحراف وعى أتباعه، ومن ثم يكون الدين بحاجة إلى فهم جديد يخلصه من العناصر الوضعية فيه، أى بحاجة إلى من يجدد له أمر دينه.

(6) إذا كان تصور الألوهية ضرورى للدين من حيث هو دين، فهذا التصور يختلف من دين إلى آخر بين مجموعات الديانات الطبيعية والتشبيهية والتوحيد المتعالى، بل وداخل المجموعة الواحدة، لذا تعددت الفرق العقائدية داخل كل دين. لكن هذه الفرق تتفق جميعها من حيث حالة الإنسان تجاه الإله، إنه الشعور بالضعف والحاجة الحاجة، والقلق من أحداث الحياة، ولا يزال يحركه الخوف ويداعبه الأمل. ويظل هناك فرق جوهرى رئيس؛

هو أن الإله الواحد يوحد شعور الإنسان ومقصده، وينقذه من حالة تمزق الهوى، كما ينقذه من تشتت الهم وتأرجح الوجدان، بحيث لا يعود يتوجه إلا إلى الله الواحد الأحد.

(7) يتمايز الإسلام وحده عن كل الديانات الأخرى (سواء الطبيعية أو التشبهية أو ديانات التوحيد المتعالى) في أنه هو الدين المطلق المتحرر من التصورات الطبيعية والإنسانية والحلولية في النظر إلى الألوهية. ومع ذلك، فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه، فهو منبع الحياة العاقلة، ولكن ليس معنى هذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متمايزة: الإلهي - الطبيعي - وبينهما الإنسان البرزخ.

بذلك خَلَصَ الإسلام عقيدة الألوهية من كل ما علق بها من تصورات تخلط بين الإله وبين الطبيعة أو تشبهه بالبشر، أو تربط بينه وبين أى مستوى من مستويات الوجود، فهو ليس كمثله شئ.

هذه أهم عناصر نظرية د. الخشت في تطور النظرة الدينية في الوعي الإنساني، تلك النظرية التى أدركت عندما درستها كيف أن العقيدة الإسلامية تمثل بحق ذروة ما يمكن أن يصبو إليه الوعي والفكر الإنساني في قضية الألوهية والدين، ومن ثم كان منطقياً أن يكون الإسلام هو خاتم الديانات السماوية.

بعد هذا التلخيص لنظرية د. الخشت في تطور الأديان، اخترت أن أوجز في هذا التقديم عددًا من المشكلات التى تشغل بال المهتمين بالديانات والتى عالجها د. الخشت في كتابه أفضل معالجة.

(ب)

في مواجهة الموجة الإلحادية المعاصرة في بلادنا، تجمع لدينا من الأدلة العلمية والفلسفية على الوجود الإلهي ما لا يستطيع منصفٌ باحثٌ عن الحقيقة أن يغفله. وكرد فعل لذلك، قلبَ الملاحدة في أوراقتهم القديمة، فوجدوا ضالتهم فيما يُعرف بموقف «الربوبيين»، الذي تبناه أرسطو في الفلسفة اليونانية القديمة كما تبناه كفار مكة وقت بعثة الرسول الخاتم ﷺ. ويُقر الربوبيون بوجود الإله لكنهم يرفضون أن يكون قد تواصل مع البشر من خلال الديانات السماوية، وبهذا الطرح يتخلصون من تكاليف الديانات التي يأبون الخضوع لها. وإذا سقنا لهؤلاء الأدلة العقلية والفلسفية على تواصل السماء مع الأرض، تحججوا بأن أصحاب كل دين يعتبرون أن دينهم هو الصواب وأن الديانات الأخرى خطأ، ومن ثم تصبح كل الديانات ادعاءات وأكاذيب.

يطرح الموقف السابق سؤالاً مهماً؛ إذا كان كل صاحب دين قد نشأ وتربى على صحة مفاهيمه الدينية، فهل هناك «مقاييس موضوعية» يمكن الاحتكام إليها لتقويم الدين الحق، أم ستظل النظرة إلى الديانات دائماً نظرة نسبية؟

تحتاج الإجابة عن هذا السؤال إلى نظرة تحليلية عميقة للديانات في الوعي الإنساني، عبر التاريخ وعبر الجغرافيا، حتى نستخلص منها المفاهيم المحورية التي يقوم عليها كل دين، ومن ثم يمكن تقويمها بأسلوب موضوعي. عندها تتلاشى حجة الربوبيين، ويبرز من بين الديانات ما يمكن وصفه بالمنظور العلمي بـ «الدين الحق».

من هنا تبرز أهمية الكتاب الذي نقدم بين يديه في هذه المرحلة الحرجة من حياتنا الفكرية والدينية.

ففيلسوفنا الكبير د. محمد عثمان الخشت لا يكتفي في كتابنا هذا باستعراض أهم السمات المميزة للديانات السائدة بين البشر (الفصول الثاني والثالث والرابع)، بل ويقوم بتأصيل السمات الموضوعية للدين الحق (الفصل الأول: منبع الأديان وتطورها)، حتى يتمكن القارئ من القيام بنفسه بعملية تطبيق وقياس ومقارنة بين الديانات.

(ج)

ومما يزيد من أهمية الكتاب في هذه المرحلة، أن كل مهتم بالشأن الديني يربكه ما يجد من تعارض بين طرح الديانات الإبراهيمية، من أن الإنسان (آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ) قد عرف التوحيد منذ نشأته، وبين التصور المشهور في علوم الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان من أن الإنسان البدائي قد بنى تعدد الآلهة ثم تدرج في الترقى حتى وصل إلى التوحيد في آخر المطاف.

فالقرآن الكريم يؤكد أن الحالة الأولى للدين هي التوحيد، الذي لم يكن باستنباط أو تأمل أو نتيجة للخوف من المجهول أو لسبب من الأسباب الاجتماعية أو النفسية، بل كان نتيجة مباشرة لمعرفة الإنسان الأول (آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ) بالله خالقه، على نحو مباشر وبدون واسطة.

ثم أعقب هذه الحالة التوحيدية حالة شريكية وثنية واختلاف بين الناس في العقائد، عندها احتاجت البشرية للأنبياء ﴿...فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ...﴾ [البقرة: 213]، وإن كان القرآن الكريم لم يحدد مقدار الفترة الزمنية التي عاشت البشرية فيها على التوحيد الأول.

وبين القرآن الكريم أن أبا الأنبياء إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ قد سَمَّى كُلَّ مَنْ

يأتي بعده ويؤمن بالله بـ «المسلمين» ﴿...مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ...﴾ [الحج: 78].

ويميز القرآن الكريم بين أديان باطلة أصابها التحريف وبين الدين الحق ﴿وَسَأَلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: 45]، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْبِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ...﴾ [النحل: 36].

لذلك فدين الأنبياء واحد من حيث العقيدة، أما الشرائع فمختلفة ومتنوعة. وتظهر وحدة العقيدة في قول الله عز وجل: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾ [الشورى: 13].

وللخروج من تعارض الطرح العلمي بـ «تطور الديانات» مع مفهوم «التوحيد أولاً» الذى تطرحه الديانات السماوية، بين د. الحشت أن علوم الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان لا تدرك مرحلة آدم «الغيبية»، وأن بدايات هذه العلوم ترجع إلى مرحلة التعدد التى أعقبت التوحيد، ذلك التعدد الذى يتبنى الطرح الدينى أن البشرية قد دخلت فيه بعد فترة نبي الله نوح عليه السلام. ويؤكد هذا المعنى ما نجده من «توافق» بين ما وصلت إليه الديانات فى ذروة تطورها وبين ما جاء فى الكتب السماوية عن الألوهية والدين.

(د)

يتبنى «الطرح المادي» أن الأديان من وضع الإنسان، ومن ثم فالإنسان هو الذى خلق الإله وليس الإله هو الذى خلق الإنسان!!

ويدور هذا الطرح - مع تنوعه - حول محور واحد، هو أن الديانات إسقاط (تجسيد) لرغبات الإنسان التي يحلم بها (نظرية الإسقاط Projection Theory)، ومن ثم فالديانات ليست إلا تحقيقاً لهذه الرغبات .Wish Fulfillment

ويعتبر عالم الأنثروبولوجيا والفيلسوف الألماني لودفيج فيورباخ الأب الفعلي لنظرية الإسقاط. فهو يتبنى أن الديانات تُشبع في الإنسان الرغبة في الخلود والاتصاف بالكمالات، ومن ثم فهي تعبير عن رغبة الإنسان في تأليه ذاته.

ويلتقط النمساوي سيجموند فرويد (مؤسس مدرسة التحليل النفسي) خيط الإسقاط من فيورباخ، فيعتبر أن نشأة الأديان تقوم على أساسين نفسيين رئيسيين؛ الخوف من الطبيعة (كعنصر خارجي) والشعور بالذنب (كعنصر داخلي).

ويُرجع كارل ماركس نشأة الدين إلى «صراع الطبقات»؛ فالدين عند ماركس شكلته الطبقات الحاكمة والأغنياء، لتحقيق المنافع الاقتصادية وليحموا مصالحهم وأنفسهم من ثورة الفقراء، لذلك شاعت عن ماركس مقولة: «الدين أفيون الشعوب».

وفي المقابل؛ يتبنى أشهر ملاحدة العصر الحديث الفيلسوف الألماني فريدريخ نيتشة أن العبيد هم الذين اخترعوا الديانات (عكس ماركس!!) من أجل أن تُعلى منظومتها الأخلاقية من وضاعة منزلتهم وانكسارهم وضعفهم، وتضع الرحمة بالفقراء في قلوب الأقوياء، فيتحصلون على ما لا يحق لهم!

ويتبنى الفيلسوف وعالم الرياضيات البريطاني الشهير برتراند رسل أن

الخوف يقف وراء نشأة الدين، ومن ثم فإن «الرغبة في الأمان» هي دافع الإنسان لوضع الديانات.

وتسقط هذه الأطروحات المادية - وغيرها - في قصور خطير، فقد طُرحت هذه الفرضيات للإجابة عن سؤال افتراضي خطأ! وهو؛ لما كان الإله غير موجود، فما تفسير وجود الأديان؟

إن هذا السؤال مقبول، ويمكن أخذ الأجوبة عنه بعين الاعتبار، إذا كان هؤلاء الماديون قد درسوا قضية الوجود الإلهي وفندوها بما يدحض أدلة المؤمنين على الألوهية. لكن الحقيقة أن أطروحاتهم كلها قد خلت من إثبات المقدمة الكبرى التي انطلق منها تساؤلهم!! وهي إن الإله غير موجود.

ولا شك أن من الخطأ البين اعتبار أن الديانات تحقق للإنسان رغباته، فالديانات تتعارض مع رغبات الإنسان الحقيقية المباشرة، فهي تفرض عليه تشريعات تحرمه من المتع الحياتية وتفرض عليه تضحيات كثيرة بالوقت والجهد والمال، وتطالبه بالامتناع عن سلوكيات غريزية جبل عليها، وذلك كله مقابل وعد بالجنة والخلود لا يدرى الإنسان إن كان وعد صدق أم لا!!

وبالإضافة للسلبية الرئيسية السابقة، ينطلق الطرح المادي من أن الإله والدين يحققان للإنسان الفائدة، ومن ثم فقد اخترعهما!! لا أدري؛ هل كان ضرورياً أن يكون الدين بلا فائدة حتى يقتنع الماديون بألوهية مصدره؟!.

وأخيراً، يتجاهل الماديون أن قدرة الإنسان على فعل شيء ما، أو كون هذا الشيء يحقق له فائدة، لا تعني بتاتا أنه قد قام بذلك الفعل. فقد تركت على قتل أبيك واستفادتك بميراثه لا تعنيان أنك قد قتلتَه فعلاً.

ويتصدى فيلسوف الأديان الكبير د. محمد عثمان الخشت بحسم، في كتابه الذي بين أيدينا، للأطروحات المادية السابقة حول نشأة الأديان؛ فيؤكد أن الدين منظومة تتناسب مع طبيعة الفكر الإنساني الصحيح، الذي لا يكتفي بأن يفكر في المادة والحس، بل يقفز منهما إلى عالم المجرد، وهذا ما لا تقترب منه الأطروحات المادية.

ويسخر د. الخشت من موقف الملاحدة حين يقولون: «لا ينبغي أن يكون هناك مثل هذا الانتقال من المادي إلى المجرد؛ ومن ثم لا ضرورة للدين»، فيعتبر د. الخشت أن لسان حال الملاحدة - بهذا الطرح - يقول: إنه لا ينبغي أن يكون هناك تفكير!! حيث إن التفكير هو الانتقال من المحسوس إلى المجرد من أجل الوصول إلى العلة الكافية للوجود، بعد أن أدرك الإنسان عدمية الوجود المادي وقصوره عن تقديم الأجوبة عن تساؤلاته». ويشدد د. الخشت في سخريته فيقول: «الواقع أن الحيوان لا يقوم بمثل هذا الانتقال ولا يرتفع مطلقاً عن مستوى المادي المحسوس، ولهذا فإنه بغير دين».

(هـ)

ينظر الكثيرون للأديان باعتبارها منظومة تحقق للإنسان إشباعاً في عدة جوانب من بنائه؛ العقلي والأخلاقي والمادي والروحي الميتافيزيقي، وفي الوقت نفسه يتبنون أن هناك منظومات بديلة يمكن أن تحقق بعضاً من هذه الجوانب من الإشباع، ومن ثم يعتبرون أنها تصلح كبديل للدين.

يطرح فيلسوفنا الكبير د. الخشت هذه القضية للتحليل، فيتبنى في مبحث من الكتاب بعنوان: علاقة الدين بالفلسفة، أن هذه العلاقة اتخذت أشكالاً

متعددة في المراحل التاريخية المختلفة، حسب رؤية علماء الدين للفلسفة من ناحية، وحسب رؤية الفلاسفة للدين من ناحية أخرى. لذلك اتخذ الفلاسفة مواقف متباينة تجاه الموضوعات المشتركة بينهم وبين الدين؛ مثل الألوهية والوحى والخلود... إلخ؛ من هذه المواقف ما يتفق مع الدين ومنها ما يختلف معه بدرجة أو بأخرى تتفاوت من فيلسوف لآخر.

ويخرج د. الخشت في كتابه بقناعة؛ بأنه إذا كانت الفلسفة تحقق إشباعاً عقلياً للإنسان، فإن هذا الإشباع يختلف في جوهره عما يقدمه الدين، حتى في مجالات اتفاقهما.

وإذا كان أوجست كونت قد اعتبر أن الميتافيزيقا قد حلت محل الدين، كما اعتبر أن العلم الوصفي تجاوز الاثنين، فإن د. الخشت يقدم في كتابه (مبحث؛ هل يمكن أن تحل الميتافيزيقا محل الدين؟) أدلة تهافت هذا الرأي، ويؤكد أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تقوم بهذه المهمة، ويجب أن تتوقف عن البحث في الطبيعة الإلهية المجاوزة للعقل الإنساني، وأن تكتفي بالبحث في الإنسان والعالم ككل، لتكوين رؤية علمية تحقق بها وحدة المعرفة، وتصلح كمنظومة تستند عليها العلوم. وفي الوقت نفسه يؤكد د. الخشت أن هذه المنظومة لا ينبغي أن تتحول إلى مذهب مغلق يقف كعائق أمام تطور العلم المستمر.

أضف إلى ذلك، أن الفلسفة لا تتناول غاية الدين المحورية، وهى بيان ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان حتى يحقق الخلود في حياة أبدية مُنعمّة، وهو فرق لم يُؤَلَّه معظم الفلاسفة الذين قارنوا بين الفلسفة والدين اهتمامهم.

القارئ الكريم

عرضت عليك في هذا التقديم تلخيصاً لنظرية أستاذ فلسفة الأديان الكبير د. محمد عثمان الخشت حول تطور الأديان، كما عرضت كيف عالج فيلسوفنا الكبير بعض أهم المشكلات التي تشغل كل المهتمين بالأديان، مما جعل من هذا الكتاب بحق كتاباً فريداً، يسد نقصاً محلاً في المكتبة العربية، ويتصدى بجسارة لاتجاهين فكريين متضادين!! التيار الإلحادي الذي يأتنس بالرؤية المادية، التي تتبنى منظور تطور الأديان باعتبارها منظومات من اختراع الإنسان، وكذلك التيار الديني الرجعي الأصولي الواقع في قبضة الكهنة المنتمين كذباً إلى رجال العلم الديني.

إن هذا الكتاب يزيل الخوف والرهبة والتوجس من نفس المثقف المتدين، تلك المشاعر التي تثور كلما طُرح أمامه موضوع نشأة الديانات وتطورها أو موضوع المقارنة بين الأديان، إذ يظن أن هذه العلوم تطرح ما يتعارض مع دينه أو ينتقص منه، وأنها قد تقذفه في بحر لا قبْلَ له به. وعلى العكس، فإن الكتاب - كما ذكرت في البداية - قد زادني يقيناً بديني، ذلك اليقين الذي لا يحققه إلا التوافق بين العلم والفلسفة والدين، والذي جعلني أستحضر عند دراسة هذا الكتاب حديث رسولنا الكريم ﷺ حول أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل قرن «بطائفة» ممن يجددون لها أمر دينها.

د. عمرو شريف

مقدمة الطبعة الثانية

ينظر المؤمنون بالأديان بريية شديدة إلى نظريات التطور، بل يرون فيها تعارضاً مع الدين وخروجاً عليه، ويتصورون أن الدين ظاهرة إلهية، وأن كل ما هو ذو منبع إلهي لا بد أن يكون ثابتاً، وأن الأعمال الإنسانية هي التي تخضع وحدها لمنطق التطور!

وعلى الجانب الآخر، فإن التطوريين عندما يثبتون أن الدين ظاهرة خاضعة لمنطق التطور، يتصورون أنهم بهذا يثبتون بشرية الدين المطلقة. وهكذا كأن هناك مسلمة يتفق عليها الفريقان المتصارعان دون أن يكونا على وعي بهذا الاتفاق، وهذه المسلمة هي «أن كل عمل إلهي غير خاضع لمنطق التطور»!

ويثبت هذا الكتاب بطلان هذه المسلمة التي يستند إليها فريق المتدينين وفريق التطوريين، وهنا ربما تكمن أحد جوانب جدة الطرح المقدم في الصفحات التالية من فصول الكتاب التي تتصاعد أفكارها محاولة الوصول إلى أفق مختلف، وقد تعلمنا من فلسفة العلم وتاريخه أنه لا يمكن أبداً الوصول إلى منظور ورؤية جديدة، دون الانطلاق من «فرض» جديد، وغالباً ما يكون هذا الفرض بسيطاً ومخالفاً لتعقيدات المسلمات القديمة، وما

يترتب عليها من إشكاليات، كما يكون هذا الفرض مخالفاً لما اعتاد الناس عليه، وإذا ما ثبتت صحة الفرض بواسطة الوقائع، تحول إلى نظرية تحل الإشكاليات القديمة بكل يسر وبأقل عدد من المبادئ البسيطة.

ومؤدى الفرض الذي ينطلق منه هذا الكتاب والذي تثبته الوقائع وتبرهن عليه النصوص: أن الظاهرة الدينية ظاهرة "إلهية-إنسانية" تطورت عبر تعاقب الأديان لتلائم تطور الوعي الإنساني، وأن التطور لا يتعارض مع الألوهية، فربما تكون هذه طريقة الله تعالى في الكون، ولير لا يكون التطور في الكون والدين والإنسان هو سنة الله؟ أليس ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29].

وربما يكون الجديد هنا أنه يمكن تفسير تطور الأديان دون الخروج من دائرة الإيمان، وبالاتفاق - ليس من العلم وحده - بل من النص الديني نفسه ومن تواريخ الوقائع الدينية.

وهذا الفرض المطروح، والذي يرفضه الوعي التقليدي بالدين، لا يتعارض في الحقيقة مع الإيمان، والمسألة تستلزم فقط تغيير منهج التفكير والنظر إلى الإيمان من منظور مختلف عن منظور الأخوة الأعداء: الأصوليين والعلمانيين، والمتدينين التقليديين والتطوريين التقليديين.

وتطور الأديان الذي نتحدث عنه هو التطور المحكوم بمنطق التطور العقلي، فمثلاً يسير العقل نحو وحدة المعرفة الإنسانية ووحدة "المبدأ" في العلوم، فإنه يسير نحو وحدة الألوهية في الدين؛ فالله هو الذي يحقق أكبر وحدة ممكنة للعقل في فهم الوجود، على غرار العلوم التي تسعى في قوانينها إلى رد الكثرة إلى الوحدة، ورد المشروط إلى اللامشروط، ورد المحسوسات

والجزئيات إلى مبدأ عام واحد ومعقول ومجرد هو «القانون العلمي» الذي يفسر مجموعة من الظواهر، وربما تصل البشرية يوماً ما في العلوم إلى «القانون الأعم» الذي يفسر كل الظواهر الكونية، ويضم تحته كل القوانين الفرعية، من خلال «علم شامل» يضم كل العلوم معاً.

إذن ربما يمكن الحديث عن تطور الأديان دون الخروج من دائرة الإيمان، وربما تكون هذه النظرية، ويكون هذا المنهج في التفكير - أحد مفاتيح حل الصراع بين الأخوة الأعداء: الأصوليين والعلمانيين!

إن مفهوم الإيمان الكوني بالله الأحد الذي يملأ الكاتب لن يؤثر على بذل كل جهده للالتزام بالمنهج العلمي وحدود النظرية العلمية والتفكير العلمي، وسوف يتمسك بالعلم وتاريخه بمقدار تمسكه بالإيمان وحدود وقائعه التاريخية، في محاولة تقديم نظرية تكشف «سر» التحول في الوعي الديني من الكثرة إلى الوحدة (مثل العلم الطبيعي)، ومن الشرك إلى شبه التوحيد، ومن شبه التوحيد إلى التوحيد، ومن التوحيد غير التنزيهي إلى التوحيد الغامض التشبيهي، ومن هذا التوحيد الغامض التشبيهي إلى التوحيد الواضح العقلي الخالص.

وكلما كان التوحيد خالصاً، أي مستبعداً لتشبيه الله بالإنسان والطبيعة، ومستبعداً للوسطاء والهيئات المعاونة والقوى المضادة والسحر والقوى الخفية التي تتدخل في الطبيعة وحياة الإنسان، كان الدين أرقى وأكثر انسجاماً مع طبيعة النقطة القصوى التي وصل إليها العقل في تطوره نحو المبدأ الواحد المجرد الذي يقف وراء كل الظواهر.

إن منطق تطور الدين في العقل، يبدأ من ديانات الكثرة ويتطور تدريجياً

إلى ديانات التوحيد، وديانات الكثرة التي يبدأ منها العقل هي ديانات الطبيعة، وداخل ديانات الطبيعة نفسها.

يحدث تطور من عبادة الطواطم والحيوانات وأرواح الأسلاف، إلى عبادة مظاهر الطبيعة. وفي كل مراحلها الداخلية كان الامتزاج واضحاً بين الطبيعي والإلهي. أى أن الإنسان هنا لا يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولا يحاول تفسيرها وفق قانون العلية، وإنما يفسرها على أنها قوى عاقلة فاعلة بذاتها، خصوصاً أن تعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، ينشئ حالة من الخوف من المجهول عند الإنسان، ونظراً لقصور منطق العقل، فإن ذلك كله يستثير خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة، أو بإعطاء الألوهية صفات الطبيعة. وتشمل ديانات الطبيعة على ديانات شركية تعددية، وفي مرحلة متقدمة منها يوجد فيها ديانات التسلسل الهرمي للآلهة، وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة لكنها تخضعها لإله أكبر، فهي أديان الاعتقاد التراتبي في الآلهة، لكنها لا تزال آلهة ممتزجة بالطبيعة. وسوف تتحول في المرحلة التالية فتصبح على شاكلة البشر.

فيرتقي الوعي إلى ديانات التشبيه وفيها عبد الإنسان آلهة ذات مواصفات إنسانية لكنها أعلى قدرة.. آلهة ذات إرادة تشبه الإرادة الإنسانية، لكنها أكبر من إرادته.. مرتباً إياها ترتيباً هرمياً يقف في أعلاه إله أكبر، وظهر هذا الإله في بعض الديانات ككبير للعائلة، وفي أحيان أخرى ككائن يتجلى ويتجسد في آلهة أخرى لكل منها وظيفة واختصاص.

فالعقل في هذه المرحلة يقيس طبيعة الآلهة على طبيعة الإنسان وإرادته

التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير. ويدفع الخوف خياله لتجسيد الألوهية تجسيدات شخصية، وبنوع من الإسقاط، يعطى لها صفاته، ويسقط عليها رغباته، فيظنها على شكل بشر له قوى عظيمة، حيث يعطيها صفات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرارية البقاء، وبالنوع نفسه من الإسقاط كان يعتقد أنه يمكن استرضائها بوسائل الاسترضاء الإنساني رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها. ومن هنا يلجأ إلى الأضاحي والقربان والندور. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمناً سعيداً، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

إذن يتحول الوعي في هذه المرحلة بديانات التسلسل الهرمي للآلهة من التصور الطبيعي إلى التصور الإنساني، وتماثل بنية مجمع الآلهة بنية الأسرة أو بنية الدولة، مثل الديانة الإغريقية القديمة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجعل فوقها إلهاً أكبر هو رب الأرباب، وهو زيوس. ومثل بعض الديانة الرومانية، ومن قبلهما بعض الديانات المصرية القديمة.

ثم يرتقي الوعي إلى أديان التعالي.. أديان التوحيد أو الوحدة.. وداخل أديان التعالي نفسها يرتقي الدين من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي (نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملتزم إلى التوحيد الواضح والصرف.

ويبرهن هذا الكتاب على أن العقل الديني بدأ رحلته من تصور طبيعي إلى الألوهية، ثم دخل في تصور إنساني لها، ثم تجاوز هذا المستوى إلى التعالي بتصوره للألوهية عن الطبيعي والإنساني.

وحسب تلك النظرية فإن المجموعات الدينية، تبدأ بالأديان الطبيعية

التي تنظر إلى الألوهية على أنها ممتزجة بالطبيعة وتخالط بينها وبين الظواهر أو الكائنات الطبيعية.

ثم مجموعة الأديان التشبيهية التي تشبه الآلهة أو الإله بالبشر.

ثم مجموعة أديان التعالي على اختلاف بينها بدرجة ما أو أخرى في مدى تحرر مفهوم الإلهي في الوعي من المفاهيم الطبيعية والتشبيهية.

وسواء سرنا بمنطق التحول التدريجي من الكثرة إلى الوحدة، أو بمنطق التحول التدريجي من المحسوس إلى المعقول، فسوف نجد أن تتابع الأديان لن يختلف: من ديانات الطبيعة إلى ديانات التشبيه ثم أديان التعالي. مما يؤكد أنها قصة العقل الباحث عن الوحدة، والوحدة لا توجد في المحسوس والعيني والنهائي، بل توجد في المعقول والمجرد واللا نهائي.

ومن ثم تخضع الأديان لقانون التطور الذي يحكم تطور الحضارات البشرية وما تمر به من نمو ثم انحدار واضمحلال.

وعندما يبلغ الوعي الديني نضجه مع دين الوعي الناصع، ويتحول التوحيد إلى عقيدة بلا أسرار، ثم تطرأ عناصر شركية وضعية على تصورات أتباعه في مراحل الاضمحلال، لا يكون الإنسان بحاجة إلى دين جديد، لأن الدين الناصع موجود، لكن المشكلة هي اضمحلال وعي أتباعه، ومن ثم يكون الإنسان بحاجة إلى فهم جديد للدين يخلصه من العناصر الوضعية فيه، أي بحاجة إلى من يجدد له أمر دينه.

وتحول الوعي من الأديان الجزئية والغامضة والتي لا يزال فيها خلط بين الإلهي والإنساني، إلى دين التوحيد الكلي والواضح والألوهية المتعالية

المنزهة، أي الدين الذي يمثل الطور الملائم لإنسانية ناضجة- يوازيه تحول من نوع آخر هو التحول في منطق الاستدلال، من منطق الأسطورة إلى منطق الواقع، ومن منطق الحس إلى منطق البرهان العقلي، ومن الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ومن منطق الحواة إلى منطق عدم التناقض؛ ومن المعجزات الحسية إلى المعجزة البيانية، ومن المعجزات المؤقتة إلى المعجزة المستمرة، ومن الكتاب الذي يلتمس دليلاً من خارجه إلى الكتاب الذي يلتمس دليلاً من داخله، ومن توحيد غامض يعتمد على التسليم إلى توحيد مطلق مستند إلى الاستدلال البرهاني، ومن منطق «آمن ثم تعقل» إلى منطق «تعقل ثم آمن».

لكن في كل الأحوال نلاحظ أن ثمة اتفاقاً بين ديانات الطبيعة، وديانات التشبيه، وأديان التوحيد المتعالي، على وجود قوة عاقلة في العالم، فالألوهية هي الموضوع الرئيسي للأديان بعامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التي لا تعتقد في الألوهية.

أ. د. محمد عثمان الخشت

أستاذ فلسفة الدين والفلسفة الحديثة والمعاصرة
نائب رئيس جامعة القاهرة لشئون التعليم والطلاب

مقدمة

تعد هذه الدراسة أول محاولة لتقديم مقارنة شاملة بين الأديان والفلسفات والعلوم الاجتماعية، فمن قبل كان التركيز إما على مقارنة الأديان وحدها، أو مقارنة الفلسفات وحدها، أو دراسة الدين من منظور فلسفي في الفرع الفلسفي الشهير «فلسفة الدين»، أو دراسة الدين من منظور علم اجتماعي أو إنساني واحد مثل علم النفس الديني أو علم الاجتماع الديني أو غيرها من العلوم. أما هذه الدراسة فتسعى إلى تقديم رؤية أكثر شمولاً لهذه المجالات فتضمها في حقل واحد ربما يتيح الفرصة لرؤية أوسع للنظر إلى العقائد الإنسانية من أكثر من زاوية، خصوصاً مع عدم إغفال هذه الدراسة لمنجزات علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، والأنثروبولوجية الدينية.

وإذا كان علم مقارنة الأديان قد استمر لمدة طويلة مرتبطاً بالدفاع عن عقائد معينة، حيث كان جزءاً من اللاهوت أو علم أصول الدين أو علم الكلام، ثم تحول إلى علم وصفي في العصور الحديثة، فإن هذه الدراسة تأمل إلى توسيع أفق علم مقارنة الأديان ليتحول من مجرد علم وصفي إلى علم نقدي فلسفي، يجمع بين الوصف العلمي والتحليل الفلسفي والنقد العقلي الملتزم بمعايير المنطق، خصوصاً معايير الاتساق الذاتي في البناء الداخلي للدين أو معايير الاتساق مع الواقع الخارجي. وسوف نوظف تلك المعايير لا في

شكلها الكلاسيكي، وإنما في أشكالها الأكثر تطوراً في العصور الحديثة. فضلاً عن مقارنة ما تقوله الأديان عن العالم وما تقدمه منجزات العلوم الطبيعية من قوانين تم ثبوتها بطرق وصفية، ومن ثم يخرج منها كل ما لا يزال في طور النظرية أو التجريب. ونظراً لأن مجال المقارنة مع العلوم الطبيعية واسع جداً، مما تضيق عنها صفحات هذا الكتاب، فسوف نفصل فيها القول في كتاب منفصل إن شاء الله تعالى.

لكن ربما يسأل القارئ: وما أهمية هذا في عصر تسود فيه المعرفة العلمية الوضعية؟

لأنه رغم التقدم العلمي الكبير الذي حققته الإنسانية لا يزال الدين أمراً مشوقاً وجذاباً لكل العقول، سواء أكانت هذه العقول تؤمن به أم تكفر. وبالرغم من كل الهجمات الضارية التي تعرضت لها الأديان، فإنها تمكنت من الاستمرار في الحياة، والخروج من الأزمات والاختبارات الكبرى أكثر صلابة وأعز سندا؛ حتى إن كل اختبار يتعرض له الدين، يغدو عاملاً فعالاً في تطهير الدين لنفسه من العوالق والبدع والأحمال التاريخية والتوظيف السياسي المغرض ولعبة المصالح المتدنية، بدلاً من أن يهدمه أو يحصره في زاوية ضيقة. وربما يرجع ذلك - من بين ما يرجع - إلى أن الدين يقدم الإجابة على هموم الإنسان الأزلية:

الإنسان .. من أين؟ .. وإلى أين؟

العالم .. ما حقيقته؟ .. وإلى أين يسير؟

الوجود .. لِمَ كان؟ .. ولِمَ لَمْ يكن بالأحرى عدماً؟

الله .. هل هو كائن؟ .. وماذا يريد منا؟

ونظراً لأن الدين هو المجال المعرفي الوحيد - حتى الآن - القادر على تقديم إجابات شاملة على تلك الهموم، فإنه لمن المغالطة الظن بأن الكهنة اخترعوا الأديان لكي يخدعوا الشعوب؛ فالدين غير المحمل بالتفسيرات والتوظيفات المشبوهة لا يمكن اعتباره أفيوناً للشعوب؛ لأن الدين ما هو إلا حركة سير الروح الإنساني نحو الروح اللامتناهى؛ بمعنى أنه مسار الفكر الذي لا يكفي بأن يفكر في المادة والحس؛ بل يقفز إلى عالم المجرد. وإذا قال الملحد إنه لا ينبغي أن يكون هناك مثل هذا الانتقال؛ ومن ثم لا ضرورة للدين، فكأن لسان حاله يقول إنه لا ينبغي أن يكون هناك تفكير (حيث إن التفكير هو انتقال من المحسوس إلى المجرد). والواقع أن الحيوان لا يقوم بمثل هذا الانتقال؛ فهو لا يرتفع مطلقاً عن مستوى المحسوس المادي؛ ولهذا فإنه بغير دين. أما الإنسان فبحكم تكوينه الأنطولوجي، يسعى لتمزيق سلسلة المحسوسات المنتهية، والارتفاع فوقها نحو اللامتناهى الذي بدونه لن يكتسب الوجود معنى يمكن أن يعيش الإنسان من أجله. ويتجلى هذا اللامتناهى في الدين بوصفه الله.

ويسعى هذا الكتاب إلى توظيف المناهج العلمية والفلسفية الحديثة في دراسة الأديان. وقد استفاد بشكل واضح من جهود مناهج النقد التاريخي، ومناهج نقد النص، والنقد الشكلي. كما فحص واستفاد في الوقت نفسه من جهود المدرسة التحليلية، واللاهوتيين الأحرار، والعقلانيين، ونتائج علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني... إلخ. ولذا جاء منهجه في البحث مركباً من عدة مناهج جمع بينها في توليفة علمية متوافقة، ومن هنا نجده تارة وصفيًا، وتارة تحليليًا، وتارة مقارنة نقدية، حسب السياق الذي يبحث فيه والموضوع الذي يتناوله.

ويبقى في النهاية ضرورة الإشارة إلى أن هذا الكتاب هو خلاصة مجموعة كبيرة من الأبحاث والدراسات قمت بها خلال العشرين سنة الأخيرة، وإذا كان أغلب هذه الأبحاث مكتوبًا بلغة أكاديمية متخصصة، فقد حرصت على تقديمها للقراء في هذا الكتاب بلغة أكثر بساطة ووضوحًا دون التفريط في مستوى العمق.

والله من وراء القصد.. وهو المنتهى..

أ. د. محمد عثمان الخشت

أستاذ فلسفة الدين والفلسفة الحديثة والمعاصرة

الفصل الأول

منبع الأديان وتطورها

- تطور الأديان: ارتقاء العقل أم ارتقاء التاريخ؟
- التحليل النفسي.
- التفسير الطبيعي.
- التفسير الحيوي.
- التفسير الـ«ما - قبل الحيوي».
- التفسير الاجتماعي.
- التفسير المثالي المطلق.
- نظريات التوحيد الأول.
- التاريخ المقدس للأديان.

الفصل الأول

منبع الأديان وتطورها

تطور الأديان: ارتقاء العقل أم ارتقاء التاريخ؟

من المتعذر إيجاد قانون لتطور الأديان تاريخياً يفسر كل الحالات الجزئية؛ فكل قانون أو نظرية وُضعت، يمكن بسهولة دحضها؛ لأن ثمة حالات جزئية تعارضها، ولأن في كل مرحلة تاريخية وجدت أديان تمثل نماذج لكل الاتجاهات: توحيدية، شركية، وثنية، عبادة مظاهر الطبيعة، عبادة أو تقديس الأرواح، الطوطمية... وفي العصور التاريخية الأولى نجد الديانات الطوطمية، والإحيائية أو الحيوية، كما نجد ديانة التوحيد، وديانة المانا، ولذا كان اختلاف واضعي نظريات نشأة الأديان، فكل واحد منهم أخذ حالة دينية من تلك الحالات وغفل عن الحالات الأخرى.

وفي ديانات العالم الحية المعاصرة، لا تزال نجد ديانات من كل نوع من الأنواع السابقة، نجد الطوطمية والإحيائية بين بعض قبائل إفريقيا وأستراليا وآسيا والأمريكيتين. كما نجد عبادة الأرواح في اليابان وأستراليا، ولا تزال عبادة المانا في بعض قبائل أستراليا، كما لا تزال عبادة مظاهر الطبيعة في بعض ديانات أمريكا اللاتينية بين الهنود الحمر في سلسلة جبال الأنديز.

ورغم أن ديانات الطبيعة والديانات الطوطمية والإحيائية تعيش حتى الآن، فإنها لا تزال في مجال الطبيعة الذي هو مجال الضرورة الذي يتعارض بدوره مع مجال الأخلاق الذي هو مجال الحرية. ولذا تمثل أديان العقل البدائي ومن ثم لا تزال في بداية سلم التطور.

بل إن بعض الديانات الكبرى تنطوي على معتقدات بعض أو معظم معتنقيها على عناصر قديمة طبيعية وتشبيهية وشركية.

والملفت أن ديناً ما يبدأ في الماضي بمعتقدات رصينة تعبر عن قمة الارتقاء الديني، ولا يطرأ على نصه المقدس تحريفاً، ومع هذا يرتكس بعض أتباعه أو معظمهم عن فهم تلك العقائد فهماً منضبطاً؛ ويعطونها تفسيرات شركية، فيلجأون إلى الكهانة، ويتوسلون بالأموات، ويعتقدون في التهايم (بقايا الطوطمية)، ويستخدمون السحر (أدنى أشكال الدين الأرضي، بل لا يستحق اسم الدين)، ويعتقدون في وجود قوى خفية تتدخل في الطبيعة وحياة الإنسان، ويخشون من غيرهم، بل أحياناً يسقطون على الله صفات بشرية!

ومن الملاحظ أن تصور الإنسان للألوهية يتطور في الوعي، لكنه يتعرض في أحيان كثيرة لنكوص إلى الخلف، ثم يعاود التقدم، ثم يرتكس مرة أخرى، وهكذا. لكن المحصلة العامة رغم النكوص والارتكاس في كثير من الأوقات، هي تقدم الوعي الإنساني في قطاعات كبيرة منه. والمفارقة الحقيقية هي أنه أحياناً ينطوي على نوع من الازدواجية بين الارتقاء في جانب والارتكاس في جانب آخر. وهذا ما نجده في تلك الحالات التي تجمع بين اعتناق التوحيد وبين التشبث بالخرافة، لكن لا شك أن هناك حالات أخرى يتحرر فيها الوعي الديني من الخرافة ويتشبث بفكرة التوحيد إلى أقصى مدى؛ محرراً

إياها من الغموض والشرك الخفي في إطار تفسير علمي للكون، وعقلاني للوجود، ومميزاً بين الألوهية والطبيعة والإنسان.

ومن ثم يمتنع القول بأن الأديان ككل قد انتقلت تاريخياً إلى مرحلة جديدة. وهذا شأن الفلسفة أيضاً؛ فليس ثمة قانون ثابت يحكم تطور الأديان أو الفلسفة، وهذا على خلاف العلم، فالعلم تراكمي ينشأ ويتطور في التاريخ وفق قانون التقدم، لكن الأديان ليست كذلك؛ وفهم منطق تطور العلم في التاريخ أيسر من فهم منطق تطور الدين.

ولا يرجع هذا إلى دقة العلوم وعدم دقة الوعي الديني، بل يرجع إلى أن موضوعات العلوم من الظواهر الطبيعية مثل الفيزيانات والكسوف والكسوف وغيرها من الظواهر المحسوسة في عالم الجماد والحيوان، هي موضوعات أقرب منألاً للبحث الإنساني بحكم طبيعتها المادية. أما موضوعات الأديان من الظواهر الروحية والميتافيزيقية فهي أبعد منألاً بحكم طبيعتها التي تتجاوز ما يملك العقل الإنساني من قدرات مقيدة بعالم المحسوس. فالعلم يتعلق بالمحسوس بينما الدين يتعلق باللامحسوس. فضلاً عن انبثاق الوعي الديني من منطقة مجهولة في العقل لم تصل العلوم الإنسانية إليها، ولم تتعامل إلا مع أعراضها.. علاوة على أن الظواهر الدينية لا تحكمها الضرورة الطبيعية التي تحكم الظواهر الطبيعية، فالحرية تلعب دوراً كبيراً فيه.

ومن ثم فالظاهرة الدينية أكبر وأعقد من الظاهرة العلمية.

والعلم الطبيعي واحد، والعلم الرياضي واحد، وإذا كانت البشرية توحدت حول العلم الواحد؛ لأن العلم وصل إلى مرحلة القوانين التي تنفق عليها البشرية؛ فإن الدين الواحد لا يمكن أن تلتقي عليه البشرية. إن حلم

بعض الفلاسفة بالوصول إلى مرحلة مثالية يتفق فيها كل الناس على دين واحد يمثل القمة والغاية القصوى، مجرد وهم؛ فالخلاف بين الناس سوف يظل ما دامت هناك حياة على وجه الأرض؛ لتنوع الطبائع البشرية؛ واختلاف طرق التفكير، وصراع المصالح، وتباين الأهواء.

ومن الملاحظ حدوث تحولات تاريخية في الأديان والظواهر الدينية، لكن من الصعب إخضاعها لقانون يمكننا من القدرة على تحديدها وفق منطق محكم، والتنبؤ بمجريات مستقبلها، على عكس تطور العلوم والظواهر العلمية في التاريخ. فإذا كانت العلوم تتطور في العقل والتاريخ معاً، فالأديان ليست كذلك على مستوى التاريخ؛ لأن بعضها يترد إلى عقائد بدائية.

فليست هناك مراحل تاريخية ثابتة تمر بها الأديان ككل، وليس هناك أسوار حديدية تفصل بين مرحلة تاريخية وأخرى. إن الأديان تنشأ وتسير وتحدث بها تحولات، يمكن وضع قوانين جزئية لبعض هذه المراحل، لكن لا يمكن وضع قانون كلي يحكم تطور الدين ككل؛ فالدين في التاريخ لا يسير بالضرورة نحو التقدم، فقد ينشأ الدين قوياً نقيّاً، لكن قد يحدث انحدار في طريقة فهمه، ثم تجديد له، ثم انحدار... وقد يموت، أو يتخفى في معتقدات فرق أو أديان أخرى؛ أو قد يعاود الظهور لكن في شكل دين جديد مطعماً طبعاً بعقائد أخرى.

ومن وجهة نظري أنه إذا كان من العسير الكشف عن منطق محكم لتطور الأديان في التاريخ، فإنه ليس من الصعب تحديد منطق ارتقاء وتطور الأديان في العقل، ولذا سوف نحاول الكشف عن تحولات الدين في العقل، لا في التاريخ. والمنطق الذي سوف نقدمه هو منطق التطور العقلي لا منطق

التطور التاريخي. منطق العقل الذي يسير من الكثرة إلى الوحدة، ومن المحسوس إلى المعقول، ومن العيني إلى المجرد.

فمثلما ينزع العقل داخلياً نحو وحدة المعرفة في العلوم⁽¹⁾، فإنه ينزع إلى وحدة الألوهية في الدين، ومثلما يسعى العقل في العلم نحو مبدأ واحد في تفسير الظواهر لملاء منطقة الفراغ في العقل الإنساني، ينزع نحو مبدأ واحد للوجود في الدين.

وكان العقل العلمي في البداية يرى مبادئ عدة لتفسير الطبيعة لا سيما في بدايتها، وأخذت تدرجياً تقلل من عدد هذه المبادئ؛ حيث أمكنها الوصول إلى قوانين أعم، وهي لا تزال تبحث عن مبدأ أو قانون واحد أعم يضم كل القوانين الجزئية والمبادئ في نظام واحد بحيث يحكم هذا النظام مبدأ واحد معرفي للقيام بتنسيق أفكارنا وضبط استدلالنا. وفي ارتقاء العقل في التفكير في الظاهرة الدينية يمكن أن نجد شيئاً من هذا القبيل. فالعقل الديني في عقول الصفوة يسعى تدريجياً في ارتقائه نحو الوصول إلى مبدأ واحد ترتد إليه كل الظواهر. حيث يعكس منطق تطور العقل الديني تحولاً تدريجياً نحو التخلص من الخرافات، والابتعاد البطيء والمستمر عن تعدد الآلهة، والاتجاه نحو الفصل بين الألوهية والطبيعة. وعندما يصل الدين إلى نقطة ارتقاؤه القصوى عقلياً، يرى أن الله المبدأ الأسمى هو الذي يحقق أكبر وحدة ممكنة للعقل في فهم الوجود.

فالدين في أسمى صوره يوحد الفكر حول مبدأ أعلى لا مشروط، أي الله سبحانه؛ حيث وظيفة هذا المبدأ هي تنظيم أفكارنا في نسق واحد؛ فالألوهية

(1) التشبيه هنا مع ارتقاء العلوم في منطق العقل، وليس مع تطورهما في التاريخ.

إذن تقوم بدور معرفي تنظيمي توحيدى يوجه العقل إلى غاية محددة، ويجمع كل المبادئ في نقطة واحدة تحقق أكبر وحدة طبقاً لمبدأ واحد.

وربما يفسر هذا سر التحول في العقل الديني من الشرك، نحو شبه التوحيد، ثم إلى التوحيد؛ وكلما كان التوحيد خالصاً، أي مستبعداً للوسطاء والهيئات المعاونة والقوى المضادة والسحر والقوى الخفية التي تتدخل في الطبيعة وحياة الإنسان، كان الدين أرقى ومنسجماً مع طبيعة النقطة القصوى التي وصل إليها العقل في تطوره.

وكلما أدخل الدين قوى أخرى مع الله حتى لو كانت وسيطة أو معاونة، فإنه يرتكس إلى درجة عقلية أدنى. وكلما تخلص الدين من المبادئ الخرافية المفسرة للطبيعة، واستند إلى مبادئ النظام الداخلي للطبيعة ذات القوانين المحكمة، كان أقرب إلى نمو العقل العام. أما إذا كان يظن بدرجة ما تتفاوت من دين إلى آخر أن الكون خاضع لتدخلات خارجية دوماً من قوى غامضة، فإنه يرتد إلى العقل البدائي الذي يرى الكون كمسرح عرائس!

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن منطق تطور الدين في العقل، يبدأ من ديانات الكثرة.. ديانات الطبيعة، وداخلها نفسها يحدث تطور من عبادة الطواطم والحيوانات وأرواح الأسلاف، إلى عبادة مظاهر الطبيعة. وفي كل مراحلها الداخلية كان الامتزاج واضحاً بين الطبيعي والإلهي. أى أن الإنسان هنا لا يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولا يحاول تفسيرها وفق قانون العلية، وإنما يفسرها على أنها قوى عاقلة فاعلة بذاتها، خصوصاً أن تعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، ينشئ

حالة من الخوف من المجهول عند الإنسان، ونظرًا لقصور منطقته العقلي، فإن ذلك كله يستثير خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة، أو بإعطاء الألوهية صفات الطبيعة. وتشتمل ديانات الطبيعة على ديانات شركية متعددة، وفي مرحلة متقدمة منها يوجد فيها ديانات التسلسل الهرمي للآلهة، وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة لكنها تخضعها لإله أكبر، فهي أديان الاعتقاد التراتبي في الآلهة، لكنها لا تزال آلهة ممتزجة بالطبيعة. وسوف تتحول في المرحلة التالية فتصبح على شاكلة البشر.

فيرتقي الوعي إلى ديانات التشبيه وفيها عبد الإنسان آلهة ذات مواصفات إنسانية لكنها أعلى قدرة.. آلهة ذات إرادة تشبه الإرادة الإنسانية، لكنها أكبر من إرادته.. مرتبًا إياها ترتيبًا هرميًا يقف في أعلاه إله أكبر، وظهر هذا الإله في بعض الديانات ككبير للعائلة، وفي أحيان أخرى ككائن يتجلى ويتجسد في آلهة أخرى لكل منها وظيفة واختصاص.

فالعقل في هذه المرحلة يقيس طبيعة الآلهة على طبيعة الإنسان وإرادته التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير. ويدفع الخوف خياله لتجسيد الألوهية تجسيدات شخصية، وبنوع من الإسقاط، يعطى لها صفاته، ويسقط عليها رغباته، فيظنها على شكل بشر له قوى عظيمة، حيث يعطيها صفات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرارية البقاء، وبالنوع نفسه من الإسقاط كان يعتقد أنه يمكن استرضائها بوسائل الاسترضاء الإنساني رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها. ومن هنا يلجأ إلى الأضاحي والقربان والندور. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمنًا سعيدًا، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

إذن يتحول الوعي في هذه المرحلة بديانات التسلسل الهرمي للآلهة من التصور الطبيعي إلى التصور الإنساني، وتماثل بنية مجمع الآلهة بنية الأسرة أو بنية الدولة، مثل الديانة الإغريقية القديمة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجعل فوقها إلهًا أكبر هو رب الأرباب، وهو زيوس. ومثل بعض الديانة الرومانية، ومن قبلهما بعض الديانات المصرية القديمة.

ثم يرتقي الوعي إلى أديان التعالي.. أديان التوحيد أو الوحدة.. وداخل أديان التعالي نفسها يرتقي الدين من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي (نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملتزم إلى التوحيد الواضح والصرف.

وإذا كان منطق الانتقال التدريجي من الكثرة إلى الوحدة هو الذي يحكم تطور العقل الديني، فإن هذا يقتضي انتقالاً من نوع آخر هو الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن النهائي إلى اللانهائي، من الجزئي إلى الكلي، من العيني إلى المجرد.

وهذا ما يجعلنا نلاحظ أن العقل الديني بدأ رحلته من تصور طبيعي إلى الألوهية، ثم دخل في تصور إنساني لها، ثم تجاوز هذا المستوى إلى التعالي بتصوره للألوهية عن الطبيعي والإنساني.

وحسب تلك النظرية فإن المجموعات الدينية، تبدأ بالأديان الطبيعية التي تنظر إلى الألوهية على أنها ممتزجة بالطبيعة وتخلط بينها وبين الظواهر أو الكائنات الطبيعية.

ثم مجموعة الأديان التشبيهية التي تشبه الآلهة أو الإله بالبشر.

ثم مجموعة أديان التعالي على اختلاف بينها بدرجة ما أو أخرى في مدى تحرر مفهوم الإلهي في الوعي من المفاهيم الطبيعية والتشبيهية.

وسواء سرنا بمنطق التحول التدريجي من الكثرة إلى الوحدة، أو بمنطق التحول التدريجي من المحسوس إلى المعقول، فسوف نجد أن تتابع الأديان لن يخل: من ديانات الطبيعة إلى ديانات التشبيه ثم أديان التعالي. مما يؤكد أنها قصة العقل الباحث عن الوحدة، والوحدة لا توجد في المحسوس والعيني والنهائي، بل توجد في المعقول والمجرد واللانهائي.

وحسب منطق النزوع من الكثرة إلى الوحدة، لابد أن نجد نزوعاً من المحسوس إلى المعقول؛ ومن نهايات متعددة لسلسلة المعلولات إلى نهاية واحدة لها. لكن هذه النهاية الواحدة لا يوجد تصور واحد عنها، ومن ثم يحدث تحول داخلي وارتقاء تدريجي في تصورها، من التصور الضيق للألوهية إلى تصور يتحرر فيه الوعي من هذا الضيق لكنه لا يزال تحرراً غامضاً، ثم يتحرر الوعي فينتقل إلى التصور الكلي الواضح.

والتطور العقلي الذي نعينه هو تطور الوعي الإنساني بالدين سواء أكان وضعياً أم سهاوياً، كما نعين بتطور الدين في حالة أديان الوحي انتقال الأديان من طور إلى طور لكي تلائم تطور الوعي الإنساني نفسه، هذا الوعي الذي تشبه حياته في التطور العام لحضارة الإنسان حياته وارتقاءه في نمو الكائن الحي من طفولة إلى صبي إلى شباب وهكذا.

وقد يتحول دين الوحي نفسه في أحيان كثيرة إلى دين وضعي عندما يدخله التحريف، ويتلون بالظروف التاريخية، وتنعكس فيه الأولويات، ويغيب مقصده الكلي، ويفقد مضمونه النقي، ويتحول إلى سلطة ومؤسسة وكهنوت

يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلي والسلطوي والقهرى أكثر مما يركز على الجوهرى والعقلي والذاتية الحرة، نتيجة خيانة أتباعه وتغليبهم للمصلحة الذاتية تحت ضغط الصراع على السلطة الاجتماعية أو السياسية.

ومن ثم يخضع لقانون التطور الذي يحكم تطور الحضارات البشرية وما تمر به من نمو ثم انحدار واضمحلال، لكي تفسح المجال لحضارة أخرى تبدأ ثم تمر بدورها بمراحل النمو والانحدار، وهكذا. فالدين عندما يتحول من دين وحي إلى دين وضعي يبدأ في الدخول إلى مرحلة انحدار، لكي يفسح المجال لدين جديد... وهكذا.

وعندما يبلغ الوعي الديني نضجه مع دين الوعي الناصع، ويتحول التوحيد إلى عقيدة بلا أسرار، ثم تطرأ عناصر شركية وضعية على تصورات أتباعه في مراحل الاضمحلال، لا يكون الإنسان بحاجة إلى دين جديد، لأن الدين الناصع موجود، لكن المشكلة هي اضمحلال وعي أتباعه، ومن ثم يكون الإنسان بحاجة إلى فهم جديد للدين يخلصه من العناصر الوضعية فيه، أي بحاجة إلى من يجدد له أمر دينه.

وتحول الوعي من الأديان الجزئية والغامضة والتي لا يزال فيها خلط بين الإلهي والإنساني، إلى دين التوحيد الكلي والواضح والألوهية المتعالية المنزهة، أي الدين الذي يمثل الطور الملائم لإنسانية ناضجة- يوازيه تحول من نوع آخر هو التحول في منطق الاستدلال، من منطق الأسطورة إلى منطق الواقع، ومن منطق الحس إلى منطق البرهان العقلي، ومن الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ومن منطق الحواة إلى منطق

عدم التناقض؛ ومن المعجزات الحسية إلى المعجزة البيانية، ومن المعجزات المؤقتة إلى المعجزة المستمرة، ومن الكتاب الذي يلمس دليلاً من خارجه إلى الكتاب الذي يلمس دليلاً من داخله، ومن توحيد غامض يعتمد على التسليم إلى توحيد مطلق مستند إلى الاستدلال البرهاني، ومن منطق «آمن ثم تعقل» إلى منطق «تعقل ثم آمن».

لكن في كل الأحوال نلاحظ أن ثمة اتفاقاً بين ديانات الطبيعة، وديانات التشبيه، وأديان التوحيد المتعالي، على وجود قوة عاقلة في العالم، فالألوهية هي الموضوع الرئيسي للأديان بعامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التي لا تعتقد في الألوهية. وفي هذه الحالة فإن هذه الفرق لا ترقى إلى مستوى الدين؛ لأن تصور الألوهية ضروري للدين من حيث هو دين، فبلا إله لا يكون الدين ديناً. ويختلف تصور الألوهية في أديان الشرك التعددية عن أديان الشرك التي تميل إلى التوحيد، وعن أديان التوحيد، فهي تختلف في طبيعة هذه القوة، وما إذا كانت متعالية أم ثانوية، واحدة أم متعددة، كما تختلف في صفات هذه القوة وخصائصها والمبادئ التي تحكم أفعالها⁽¹⁾. بل إن تصور الألوهية يختلف من دين إلى دين داخل المجموعة الواحدة، وأكثر من ذلك يختلف في الدين الواحد تبعاً لاختلاف أتباع الدين في فهم النصوص المقدسة؛ ولذا تعددت الفرق العقائدية داخل كل دين.

ومع هذا الخلاف فإنها تعود لتتشابه من حيث إن حالة الإنسان تجاه الإله الواحد لا تختلف عن حالته تجاه الآلهة المتعددة، فحالته هي الشعور

(1) Hume, D., The Natural History of Religion, in :Hume on religion, Selected and Introduced by R. Wollheim, London, The Fontana Library, 1971. p.44.

بالضعف، وإلحاحية الحاجة، والقلق من أحداث الحياة، ولا يزال يحركه الخوف، ويداعبه الأمل.

لكن يظل هناك فرق جوهري هو أن الإله الواحد يوحد شعور الإنسان وقصده، وينقذه من حالة تفرق الوعي كما ينقذه من تشتت الهم وتأرجح الوجداني؛ بحيث لا يعود يتوجه إلا إلى الله الأحد.

ويلاحظ كل من يتتبع تاريخ الأديان أن آسيا مهبط الأديان الكبرى في العالم، فهي ليست فقط مهبط الأديان الإبراهيمية كلها (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، بل هي أيضاً مهد الديانات الكبرى من الديانات الوضعية، مثل: الكونفوشيوسية، والطاوية، والهندوسية، والبوذية، والجينية، واللامية، وديانة الشنتو، والزرادشتية.

ومن اللافت للنظر أن كل الديانات الإبراهيمية نزلت في غرب آسيا، بينما نشأت أغلب الديانات الوضعية في جنوب شرق آسيا ووسطها، ومع ذلك فإن الإسلام الذي نزل في غرب آسيا، انتشر قديماً بجنوب شرق آسيا بقوة وسهولة في الوقت نفسه دون دخول الجيوش الإسلامية، ويعود الآن للانتشار فيها بعد ارتفاع معدلات التعليم والثقافة في تلك البلدان، رغم الإهمال الشديد الذي يعاني منه المسلمون لا سيما في الصين، ورغم ضعف روابط الاتصال مع العالم الإسلامي، باستثناء إندونيسيا وماليزيا.

وتنتمي الديانات الوضعية الآسيوية إلى مجموعة واحدة من الديانات التي لا تدخل ضمن التقليد الإبراهيمي، أي ليست من ملة إبراهيم، وإنما هي مجموعة دينية لها منطقتها الخاص، وتعاليمها المختلفة، وطبيعتها المبينة لطبيعة الدين السائر في ذرية إبراهيم.

ويمكن أن نطلق على هذه الديانات «ديانات الطبيعة»؛ لأن الوعي الإنساني لا يعرف فيها الإله إلا ممتزجاً بالطبيعة، وغير متصف بالحرية! فالروح اللانهائي غارق في الطبيعة النهائية على نحو مباشر، أي هناك وحدة مباشرة بين الكلي والجزيئي لكن على نحو فج. ومن ثم فهي أديان الحس المباشر، والروح الإلهي فيها غير متحرر في مرآة الوعي الإنساني؛ لأنه لم يتمكن بعد من السيطرة على الطبيعة والتعالي عليها، وإنما لا يزال كامناً فيها ومختلطاً بها! فمجموعة الأديان الأصلية في جنوب شرق آسيا، كما سنرى لها سماتها المشتركة رغم الاختلافات الكائنة بينها، لكنها في كل الأحوال تتميز عن طبيعة أديان الوحي، أو الديانات السماوية المتتابعة في التقليد الإبراهيمي حتى ديانة التوحيد المطلق الإسلام.

ورغم أن الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية تشترك في سمات تميزها كمجموعة واحدة عن ديانات جنوب شرق آسيا، فإن الإسلام وحده يعود لتمييز عن كل الديانات الأخرى سواء داخل مجموعة جنوب شرق آسيا، أو داخل مجموعة التقليد الإبراهيمي نفسها، أو بالمقارنة مع الديانات الطوطمية والإحيائية في أستراليا والأمريكيتين؛ لكونه هو الدين المطلق المتحرر من التصورات الطبيعية والإنسانية في النظر إلى الألوهية، فإله تعالى ليس غارقاً في الطبيعة، بل متعالٍ عليها، كما أنه لا يحل في أي حيز أو مخلوق، ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه؛ فهو منبع الحياة العاقلة؛ لكن ليس معنى هذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متميزة: الإلهي، الطبيعي، الإنساني. فالإسلام خلص عقيدة الألوهية من كل ما علق به من تصورات تشبهها بالبشر، أو تخطط بينها وبين الطبيعة، أو بينها وبين أي مستوى من مستويات

الوجود؛ فهو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، وهو الذي يجب تنزيهه عن كل ما يصفه به البشر: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الأنعام: 100]. وهو إله واحد لا امتناع غير ذلك عقلياً ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الأنبياء: 22] .. ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلَهِةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا أَتَبَعُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 42]. والطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة، لا لأهواء أو قرارات مفاجئة. كما أن الإسلام يجعل العلاقة بين الله والإنسان مباشرة دون وسائط، وينحي كل القوى الغامضة من التدخل في الطبيعة، ويرفض إعطاء أي وظيفة إلهية لغير الله، سواء من البشر أو الجن أو الملائكة، أو حتى رجال الدين.. وهذا هو التوحيد الخالص.

ولذا فالعقيدة الإسلامية مخالفة لعقيدة أديان الطبيعة المسيطرة على جنوب شرق آسيا؛ ومختلفة عن شركائها في التقليد الديني الإبراهيمي، فضلاً عن بعد المسافة بينها وبين الديانات القديمة في إفريقيا والعالم الجديد.



التحليل السابق هو وجهة نظر خاصة بالمؤلف. لكن من الضروري أن نعرض لوجهات النظر الأخرى سواء من تاريخ الأديان أو من العلوم الإنسانية والاجتماعية أو من الفلسفة أو من التاريخ المقدس للدين.

ويكشف تتبع العلوم المختلفة التي تدرس ظاهرة الدين عن أن العلماء والفلاسفة لم يكلوا في البحث عن محاولة اكتشاف المنطق الذي يحكم نشأة الدين وتطوره في التاريخ؛ حيث توجد نظريات متعددة تحاول تفسير حركة ارتقاء الوعي الديني عند الإنسان، وتسعى لاكتشاف المنطق الذي

يحرك سير الأديان عبر التاريخ. وتذهب النظريات التطورية إلى أن شأن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة. فإذا كانت حركة الحضارة الإنسانية عامة هي حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطاً إنسانياً قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى إلى أعلى بدءاً من النظرة التعددية إلى الآلهة، مروراً بالنظر إليها نظرة هراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوجدانية، ومع اتفاق النظريات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين، فإنها تعود لتختلف في تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، ولاسيما المرحلة الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عدة تفسيرات، لعل من أهمها:

التحليل النفسي

تأخذ نظرية الدين دلالاتها عند سيجموند فرويد (Sigmund Freud) (1856 - 1939)⁽¹⁾ في إطار نظريته العامة في التحليل النفسي Psychoanalysis، وتقوم هذه النظرية على تصور الطبيعة الإنسانية بشكل مختلف عن كل التصورات الأخرى التي قدمها الدين والعلم، حيث يعتبر الإنسان محكوماً

(1) ولد في مدينة فيرج، مورافيا في تشيكوسلوفاكيا السابقة، من عائلة يهودية، وكان له ثمانية أخوة، كان هو أكبرهم، وانتقل مع أسرته إلى النمسا وعمره أربع سنوات. ورغم أنه نشأ يهودياً، فإنه صار ملحداً فيما بعد، ومع ذلك يؤكد بعض الباحثين على تأثير الديانة اليهودية في تكوينه النفسي والعلمي. درس في كلية الطب بجامعة فيينا. وتخرج عام 1881م، ثم تخصص في الأمراض العصبية، ودرس على مارتن شاركو في فرنسا عام 1885م، وعاد إلى فيينا عام 1886م، وركز على علاج مرض الهيسترية. أصيب بسرطان الفم عام 1923م، لكنه أصر على مواصلة أبحاثه. وسافر عام 1938م مع أسرته إلى إنجلترا هرباً من النازية، ومات بها عام 1939.

بمجموعة من الغرائز داخل اللاوعي، وهو غير مكتسب، ويولد الإنسان مزوداً به، مثل غريزة الجنس والطعام والشراب والنزوع إلى العدوان. ويسعى للإشباع السريع، وهذا ما يسميه فرويد «الهو the id».

ولكن العنصرين التاليين «الأنا» و«الأنا العليا»، يسعيان للسيطرة عليه؛ حيث يدخل «الهو» في صراع مع الأنا الواعية الإرادية «the ego» التي تضم الذاكرة والإرادة؛ فهي العنصر العقلاني من النفس. وهي مكتسبة.

كما يدخل في صراع مع «الأنا العليا» the super ego التي هي عبارة عن مجموعة المبادئ المثالية التي تحددها أوامر ونواهي الدين والمجتمع والسلطة. وتمثل الرقابة الاجتماعية - الثقافية المفروضة على الأنا الفردية. وهي مكتسبة، وتقوم بالتفريق بين الرغبات الصحيحة والخاطئة، وتعمل على دفع الإنسان نحو الأهداف الأخلاقية المثالية، كما يقوم بالتحكم والسيطرة على السلوك والحد والكف من انطلاق الغرائز والرغبات النابعة من «الهو»، لاسيما الغريزة الجنسية والرغبات العدوانية، وهذا هو «الضمير» الذي يقوم بالرقابة عند فرويد.

ويحدث تفاعل بين هذه الجوانب، يصل إلى حد الصراع، الذي تحاول فيه الأنا الواعية الإرادية أن تصل إلى تحقيق التوازن والتوفيق بين الرغبات الغريزية التي يطالب بها «الهو» وبين المثل والمبادئ الصارمة التي توجبها «الأنا العليا». فالأنا هي التي تقوم بدور التوازن بين الجانبين، وتعتبر العامل الذي يقوم بالتسوية، أو الحل الوسط، إما عن طريق الإشباع أو التأجيل أو القمع. وعند حدوث الفشل خصوصاً عن طريق القمع الشديد يحدث المرض النفسي.

وفي الطفولة يمر الذكور بعقدة أوديب Oedipus complex. وتمر الإناث بعقدة الكترا. وعُقْدَةُ أوديب عقدة تجاه الأب تتكون نتيجة تعلق الولد الذكر بأمه تعلقًا جنسيًا والرغبة غير الشعورية في الاستئثار بها والغيرة من الأب والخوف من عقابه، وينشأ عنها الرغبة اللاشعورية في موت الأب. واستمد فرويد المصطلح من أسطورة أوديب الإغريقي الذي قتل أباه ليتزوج من أمه في تراجيدية سوفوكليس «أوديب ملكًا». ونتيجة النمو النفسي يحل الإنسان عقدة أوديب ويتغلب عليها، عدا بعض المرضى عقليًا.

أما عقدة إلكترا فهي عقدة تجاه الأم تتكون نتيجة حب البنت لأبيها حبًا جنسيًا والرغبة غير الشعورية في الاستئثار به والغيرة من الأم، وينشأ عنها الرغبة اللاشعورية في موت الأم. ونتيجة النمو النفسي تحل البنات عقدة إلكترا وتتغلب عليها، عدا بعض المريضات عقليًا. والمصطلح أيضًا مستمد من أسطورة إلكترا الإغريقية تلك المرأة التي شاركت في التخطيط لقتل أمها. ولم يستخدم فرويد إلا مصطلح عقدة أوديب وشمل عنده «لا شعور كلا الجنسين» تجاه الوالدين. وبعد ذلك استخدم بعض الباحثين مصطلح عقدة إلكترا لوصف الحالة عند البنات.

فالإنسان عند فرويد كائن جنسي مليء بالعقد والصراعات الداخلية والمخاوف والمشاعر المكبوتة، وسلوكه يعبر عن دوافع ومشاعر وتجارب غير مُدْرَكَة أكثر مما يعبر عن تلك المُدْرَكَة. فاللاوعي يلعب دورًا جوهريًا في السلوك، خصوصًا الذكريات الجنسية في الطفولة. مع العلم أن فرويد يفسر كل السلوكيات تفسيرًا جنسيًا! والنشاط الجنسي يبدأ مع الإنسان منذ لحظة الولادة، وأن للأطفال ميولًا جنسية نحو الوالدين لكنهم يحولونها إلى

أمر غير جنسية! واعتبر فرويد أن تلك العوامل هي التي تشكل الشخصية في المستقبل، وهي التي تمثل محركات السلوك، وهي أيضاً المسؤولة عن جميع العقد النفسية والمرض العقلي وربما تنشأ عنها اضطرابات جسدية.

ويقوم منهج التحليل النفسي على هذا التصور لدراسة اللاوعي وعلاج أمراض واضطرابات النفس. حيث يهدف إلى كشف الرغبات والغرائز الدفينة والمخاوف غير المدركة عند الإنسان، وكشف التجارب الأليمة لا سيما الجنسية والتي تكونت في الطفولة، عن طريق تداعي الأفكار والخواطر في جلسات التحليل النفسي، وتأويل الأحلام، لنقل الأفكار المكبوتة في اللاوعي إلى الوعي التام، وإجراء عملية تحويل إيجابي لها، وهنا تكف عن تسبب الاضطرابات التي كانت تتسبب فيها.

وفي إطار هذه النظرية العامة للتحليل النفسي، حدد فرويد منطق نشأة الحضارة وتطورها، ومنطق نشأة الدين وتطوره. ويرى أن الحضارة الإنسانية في تطورها تحكي قصة الإنسان في مقاومة ثلاثة نوازع غرستها الطبيعة فيه هي: النزوع إلى العدوان والقتل، وزنا المحارم، وأكل لحم الإنسان. وتمكن الإنسان بواسطة (الأنا العليا) من السيطرة على زنا المحارم وأكل لحوم البشر. لكنه لم يتمكن من السيطرة على النزوع إلى العدوان والقتل، فزعة الاعتداء شعور منتشر مستبطن حيناً ومعلن أحياناً؛ فهي لا تهدأ ولا تغيب بسهولة عند الإنسان، وإنما تظل تلح وتطلب التنفيس عنها من خلال الممارسة. ولا تكاد الإنسانية تخطو خطوة واحدة في على طريق التحضر حتى تعقبها خطوتان في طريق العنف والبربرية.

أما نظريته النوعية عن أصل الدين ومستقبله، فنجدته في كتابه «مستقبل

وهم» يؤكد أن العقائد الدينية نبعت، شأن كل الإبداعات الإنسانية الأخرى، من حاجة الإنسان إلى الدفاع عن ذاته ضد قوة الطبيعة المدمرة، يقول فرويد: «إن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر إنجازات الحضارة: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق»⁽¹⁾.

فالدين مجرد وهم، وليس تعبيراً عن وحي إلهي، يقول عن التكوين النفسي للأفكار الدينية: «... هذه الأفكار التي تطرح نفسها على أنها معتقدات، ليست خلاصة التجربة والنتيجة النهائية للتأمل أو التفكير، وإنما هي توهمات، تحقيق لأقدم رغبات البشرية وأشدّها إلحاحاً. وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات»⁽²⁾، مثل الحاجة إلى الحماية، والقلق الإنساني، وتلبية مقتضيات العدالة، والرغبة في حياة مستقبلية⁽³⁾. وربما تغلب الإنسانية على ذلك الوهم، بواسطة العلم!

إن فرويد يرى أن أصل الدين هو عجز الإنسان عن مواجهة قوتين، قوى الطبيعة الخارجية، والقوى الغريزية الداخلية، وأن هذا العجز بدأ في مرحلة مبكرة من التطور كان الإنسان فيها مازال عاجزاً عن استخدام بديته في مواجهة تلك القوى وقمعها والسيطرة عليها. لذلك استعان الإنسان القديم بشيء غير البديهة، وهو الوجدانيات المقابلة counter - affects، أي بقوة عاطفية يسيطر بها على ما عجزت عنه البديهة؛ فاستعان بالشعور بالحماية؛ بالوهم؛ بإيهام نفسه أنه يمتلك هذا الشعور. وقد قام باختيار هذا الشعور عن

(1) فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرايشي، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 1998، ص 29.

(2) المرجع السابق، ص 41.

(3) المرجع السابق، ص 41 - 42.

طريق النكوص والتذكر. فالإنسان عندما تواجهه قوى مهددة خارج نطاق سيطرته، وغير مفهومة، ومن الداخل والخارج فإنه يتذكر طفولته وخبراته المماثلة، ويتذكر حماية الأب له، ويتذكر شعوره بالأمان والحماية. هكذا ينكص الإنسان إلى هذا الشعور، ثم يبدأ في البحث عن الأب، ذلك الأب الحامي الذي كان يراه في طفولته فائق الحكمة والقوة. وعندما لا يعثر عليه فإنه يخلقه، ويقدم له الطاعة والخضوع حتى يضمن حمايته له. الدين، إذن، عند فرويد هو تكرار لخبرة الطفل. إن فرويد يحاول معرفة سبب صياغة البشر لفكرة الله عن طريق تحليل السيكلوجية. ويرى أن الدين عرض عصابي وتقديس محرمي. إن فرويد يرى أن على الإنسان أن يتجاوز الأب والأم، وأن ينمو ويواجه الواقع. وهذه الرؤية تمثل طرحه الأساسي ضد الدين في كتابه «مستقبل وهم». إنه ينتقد الدين لأنه يسجن الإنسان في روابط واعتمادية فيمنعه من التوصل إلى مهمة وجوده الأعلى: الحرية والاستقلالية⁽¹⁾.

وفي كتابه «الطوطم و الحرام» يبين فرويد كيف نشأة فكرة وجود الإله عند القبائل البدائية من الشعور بالذنب من قتل الأبناء للأب حسب عقدة أوديب، ومن الشعور بالخوف من روح الأب التي يظن أنها حلت في حيوان ما (الطوطم)، مما يجعل الأبناء يقدسون ذلك الطوطم، وتبدأ القبيلة بعبادة الطوطم واعتباره جد القبيلة الأعلى.

من ناحية أخرى يقول فرويد: «... من التحليل النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أن إله كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، ويتنوع ويتبدل طردًا مع هذا الموقف،

(1) د. عصام اللباد، «حوار حول النفس والدين - الجزء الثاني»، في: الإنسان والتطور، عدد 60 يناير 1998.

وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة⁽¹⁾. وبمرور الزمن «يتجلى بمزيد من الوضوح ميل الابن إلى الحلول محل الأب...»⁽²⁾، ثم يقدم فرويد تفسيره لنشأة بعض الأديان، ومنها المسيحية، التي صار فيها الابن إلهًا.

ويسعى فرويد في كتابه «موسى والتوحيد» إلى نقد العقائد الدينية، من خلال نقده للدين اليهودي؛ وإظهاره كنتاج للسياق التاريخي الاجتماعي في العصر الفرعوني، أي أنه ليس نتيجة الوحي. فقد أخذ موسى التوحيد من المصريين ليقود اليهود وينقذهم. وترى الباحثة سوزان هاندلمان في كتابها «قتلة موسى The Slayers of Moses» أن محاولة فرويد لإعادة صياغة صورة موسى لكي يبدو مصري الأصل هي في العمق مسعى لإعادة كتابة هوية والد فرويد جاكوب؛ ليتسنى له من ذلك إعادة صياغة أصله المفقود.

لكنه في الوقت نفسه يرفض أن يكون لليهودية أصل إلهي؛ فهو لا ينتظر من الأساطير الدينية أن تحسب حسابًا دقيقًا للتلاحم المنطقي، وإلا فإن الوجدان الشعبي سيستاء بحق من مسلك إله يعقد مع الآباء حلفًا ملزمًا للطرفين، ثم يمتنع طوال قرون عن الاهتمام بشركائه البشريين، إلى أن يعنّ له على حين غرة أن يتجلى من جديد لذريتهم. وإنه لمها يبعث على دهشة أكبر أيضًا -في نظر فرويد- أن نرى هذا الإله يختار لنفسه على حين بغتة شعبًا من الشعوب ليجعل منه شعبه ويعلن أنه إله لهم. ويعتقد فرويد أن هذه هي الحالة الوحيدة في تاريخ الأديان البشرية التي حدث فيها مثل ذلك⁽³⁾.

(1) فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرايشي، بيروت دار الطليعة، ط2، 1983. ص 192.

(2) المرجع السابق، ص 199.

(3) فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة د. عبد المنعم الحفني، القاهرة، دارالرشاد، ط1،

وقد حدث انشقاق مبكر على التحليل النفسي على أيدي عدد من تلاميذه الذين رفضوا التفسير الجنسي للسلوك⁽¹⁾، مثل الفرد أدلر (1870 - 1937م)، الذي انشق عام 1911 على مدرسة التحليل النفسي، وأنشأ مدرسة علم النفس الفردي مستبدلاً بالدوافع الجنسية عند فرويد عددًا من الدوافع الاجتماعية، مع التأكيد على الإرادة والوعي، وإبراز دور عقدة النقص وتعويضه وتحقيق الذات والتفوق⁽²⁾.

كما انشق كارل جوستاف بونج 1875 - 1961م الذي كان رئيساً للجمعية العالمية للتحليل النفسي، لكنه خرج على نظرية التحليل النفسي عام 1912؛ لعدم نضوجها ولنظرتها الأحادية وتجاهلها للاعتبارات الدينية، وأسس مدرسة علم النفس التحليلي مشيراً إلى قوة دافعة أكبر من الطاقة الجنسية هي طاقة الحياة، وركز على اللاشعور الجمعي⁽³⁾. وكان يعلق على باب منزله عبارة تقول «...الله موجود».

وهناك اتجاه يسمى التحليل النفسي الجديد ينطلق من نظريات فرويد، لكنه يركز على العوامل الاجتماعية، مثل اتجاه إيريك فروم.

ويواجه التحليل النفسي اعتراضات غير هينة من مدارس علم النفس الأخرى، مثل المدرسة السلوكية، فضلاً عن النقد المبرر الذي يقوم به المفكرين ذوي النزعة الدينية.

(1) Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. volume 8, p. 329.

(2) د. علي كمال، النفس، 2/ 129 - 130.

(3) المرجع السابق، 2/ 131 - 132.

ولا يجب أن ننسى أن آراء فرويد مجرد نظريات تكونت نتيجة دراسته للحالات الشاذة المرضية، ومن غير الجائز علمياً تعميمها على الإنسانية كلها، فهذا قفز يرفضه المنهج العلمي، بل هو مغالطة كبرى؛ إذ كيف أعمم تفسير السلوك الشاذ على الأشخاص الأسوياء. وكيف يمكن أن أثق في نظرية لمر تضع الشخصيات السوية محل البحث؛ ولا شك أن هذا الخلل المنهجي يترتب عليه خلل في النتائج، الأمر الذي ترتب عليه قيام كثير من تلاميذه بالانشقاق عنه وتكوين نظريات مختلفة، مثل: أدلر، ويونج، وغيرهما.

إن التحليل النفسي كان إحدى الضربات العدمية الموجهة إلى الذات الإنسانية وقدراتها العقلية. فالتحليل النفسي لسجmond فرويد يقدم تصوّراً عن الكائن الإنساني وعن جهازه النفسي ينتهي إلى إلغائه، حيث يجعله خاضعاً لإشراطات «الهُو» ومحكوماً بمحددات لاشعورية. وبذلك تصبح المفاهيم العقلية مفاهيم عن مكونات مهزوزة هامشية في الوجود الإنساني، فالشعور والعقل والإرادة ليست سوى ألفاظ زائفة تحمل تصورات ودلالات غير مطابقة لحقيقة الذات البشرية. وهكذا يخلص التحليل النفسي إلى نفي الحرية والإرادة عن الكائن الإنساني، ويحيله إلى كائن مسير بفعل اللاشعور ودوافع «الهُو» الغريزية. إن حقيقة فرويد ينبغي التماسها في هذا التغيب والنفي للكائن الإنساني، بإخفاء هذا الكائن وتذويبه في بنات نفسية شارطة ومتحكمة فيه، وهو مؤشر على تحول فلسفي عدمي هيمن على التحليل النفسي⁽¹⁾.

ولقد أخطأ فرويد عندما اعتبر أن إله كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، ويتنوع

(1) الطيب بو عزة، «ما بعد الحداثة وموت الإنسان»، في: بينات، العدد 216، يونيه، 2007.

ويتبدل طردًا مع هذا الموقف، وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة⁽¹⁾. ربما يصح تحليل فرويد على الأديان البدائية، وعلى الصورة المحرفة من التي تعتبر الله الأب، وهم أبنائه! وربما على ديانات أخرى تجمع بين الإله الأب والإله الابن، أما الإسلام فيرفض كل الصور الأبوية لله، وينزهه عن مشابهة البشر أو أي شيء آخر؛ فهو: الأحد الذي لا نظير له، وهو الصمد الذي لم يلد ولم يولد، وهو ليس له كفؤًا أحد، سبحانه وتعالى عما يصفون! مع العلم أن فرويد لم يتحدث عن الإسلام مباشرة، لكن تحليلاته للدين بعامة تنسحب عنده على أي دين. وهو ما نجزم بخطئه؛ لأن الإسلام رفض كل الصور الأبوية لله، مثلها صور الإله الابن.

ولقد أخطأ فرويد أيضًا عندما اعتبر الدين مجرد تجلٍّ لبعض عقد الإنسان؛ ولم يتمكن فرويد من إدراك أن الدين يمكن تحديده بأنه ما يشعره الإنسان في وعيه بقصور المادة وعدمية كل ما هو متناهٍ محدود وتبعيته وعدم اكتفائه بذاته؛ فيبحث عن العلة الكافية للوجود والمكتفية بذاتها، أي عن الله الحي القيوم. وهنا يضع نفسه أمام المطلق اللامحدود. وبناء على هذا، وفي عبارة قصيرة، يظل الدين مكتسبًا أهميته من كونه يمثل المجال المعرفي القادر على إرضاء النزوع الروحي في الإنسان عندما لا يكفي بالمتناهي ويسعى نحو اللامتناهي⁽²⁾.

ولن نستطيع العلم مهما تقدم أن يحل محل الدين، لأن مجال العلم هو مجال المتناهي، أي مجال المحسوس الذي يخضع للتجارب والملاحظات، أما الدين

(1) فرويد، الطوطم والحرام، ص 192.

(2) د. محمد عثمان الحشت، المعقول واللامعقول في الأديان، القاهرة، نهضة مصر، 2006،

فمجاله هو مجال اللامتناهي وهو مجال يخرج عن نطاق العلم. ورغم أن العلم حقق تقدماً مبهرًا لكنه لم يستطع أن يزحزح الدين؛ خصوصاً أن الدين حاجة إنسانية أصيلة تضرب بجذورها عميقاً في طبيعة الوجود الإنساني.

التفسير الطبيعي

له صورتان: صورة مستمدة من التاريخ الطبيعي للدين قدمها الفيلسوف ديفيد هيوم، وصورة مستمدة من علم الأساطير المقارنة قدمها ماكس مولر. أما الصورة الأولى: فقد شكلها هيوم في بحثه عن «التاريخ الطبيعي للدين» (The Natural History of Religion)؛ حيث ذهب إلى أن «أصل التوحيد من الشرك»⁽¹⁾. ويكمن المنبع الحقيقي للشعور الديني القائم على الشرك، في مشاعر القلق والخوف والأمل التي كانت تسيطر على الإنسان البدائي، يقول هيوم: «ينشأ الدين البدائي للنوع الإنساني من الخوف والقلق من أحداث المستقبل ومن الأفكار التي يضمهرها الإنسان عن القوى غير المرئية، وغير المعروفة»⁽²⁾، فلم يكن الإنسان البدائي يملك من الوعي ما يجعله يفكر نظرياً في الظواهر الكونية، ولم يكن مشغولاً بالتفسير العقلي لأعمال الطبيعة لمعرفة العلة الحقيقية التي تكمن وراءها، فضلاً عن كونه لم يكن ليرقى بتفكيره إلى درجة افتراض أن وراءها علة واحدة هي الله الواحد. ولذا يستنتج هيوم أن: «أفكار الدين الأول لم تنشأ من التفكير في أعمال الطبيعة، وإنما نشأت من القلق إزاء أحداث الحياة، ومن الآمال والمخاوف المستمرة التي تحرك العقل الإنساني»⁽³⁾..

(1) Hume, The Natural History of Religion, p.55.

(2) Ibid, p.85.

(3) Ibid., P. 37.

وعزا الإنسان في مرحلة الشرك كل ظاهرة طبيعية وكل شأن من شئون الحياة إلى قوى خفية عاقلة، وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشئون الحياة، ونسب الإنسان لتلك القوى الخفية أو الآلهة اختصاصات محددة، وقسم مناطق نفوذها، «فجئوا يتوسل إليها في الزواج، ولوسينا في الولادة، ونبتون يستقبل صلوات البحارة، ومارس يستقبل صلوات المحاربين. والمزارع يحرق حقله تحت رعاية كيرس، والتاجر يسلم بسلطة عطارد. ويفترض أن كل حادثة طبيعية محكومة بقوة عاقلة ما؟ ولا شيء ناجح أو مناوئ يمكن أن يحدث في الحياة بدون أن يكون متوقعًا على صلوات خصوصية أو شكر»⁽¹⁾.

ومن هنا يرفض هيوم رأى فوننتيل وفحواه أن الإنسان الأول اعتقد في تعدد الآلهة نتيجة التأمل في الظواهر الطبيعية ومحاولة اكتشاف العلل التي تحركها، ويؤكد هيوم في المقابل أن تحليل الطبيعة النفسية والعقلية للإنسان البدائي يكشف عن كونه لم يكن مهتمًا بمسألة التفسير النظري لانتظام الظواهر الطبيعية والكونية، وإنما كان مهتمًا بمحاولة التغلب على شعوره بالخوف على حاضره ومستقبله.

ولم يكن البدائي المشرك يتصور تلك «الآلهة بوصفها خالقة أو صانعة للعالم»⁽²⁾، وإنما بوصفها متحركة فيه. ويرجع هذا لكونه لم يكن مشغولاً بتفسير مصدر العالم، وإنما بمعرفة القوى الخفية التي تتحكم فيه، ولم تكن هذه القوى في ناظره مبدعة أو خالقة، أو بالأحرى إنه لم يفكر في المسألة

(1) Ibid., p. 9-38.

(2) Ibid., p. 44.

من زاوية خلق العالم. ومن الواضح خطأ هيوم في هذا الرأي؛ لأن أساطير المجتمعات البدائية مليئة بقصص الخلق، فضلاً على أن حفريات العصر الحجري القديم تكشف عن محاولات إنسانية أولى لتفسير خلق العالم. مما يعني أن الإنسان كان مشغولاً بتفسير مصدر العالم.

ويذهب هيوم إلى أننا لو استجمعنا كل الصفات والقدرات التي ينسبها البدائي للآلهة فإنها لا تخرج عن كونها صفات وقدرات روح جنى؟ يقول: «من يتأمل الأمر بدقة- على أية حال- سيظهر له أن آلهة المشركين لم تكن أحسن وضعاً من جن أو جنيات صغيرة...»⁽¹⁾.

ورغم كل هذا فإن مرحلة دين الشرك لم تكن متخلفة على نحو مطلق؛ حيث إن لها إيجابياتها من وجهة نظر هيوم، وتتمثل تلك الإيجابيات في أبعاد ثلاثة: فلسفية، وعقائدية، وسياسية. ويتجلى البعد الفلسفي في حالة الوفاق التي يكون عليها الوثني مع الطبيعة. وفيما يتعلق بالبعد العقائدي، فإنه يغلب عليه التسامح تجاه عقائد الشعوب الأخرى. وأخيراً تتجلى إيجابية البعد السياسي لدين الشرك في كونه ديناً إيجابياً مع كونه متسامحاً.

وعندما تتم الوحدة السياسية وتتلاشى الفروق القبلية، وتخلص السيطرة للقبيلة المنتصرة خلوصاً يهيئ لها نفوذاً شاملاً على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي... عند ذلك ينبثق التوحيد في العقيدة الإلهية؛ حيث يسود إله واحد لا شريك له. من ثم فإن «أصل التوحيد من الشرك»⁽²⁾.

ويذهب هيوم إلى أن مخزون الإنسان النفسي الذي أصبح متأثراً بطبيعة

(1) Ibid., p.45.

(2) Ibid., p.55.

خبرته السياسية التوحيدية حفز خياله لاستنباط وجود إله واحد وراء كل الظواهر الطبيعية، لا بوصفه مصدرًا يفسر به انتظام العالم، ولكن بوصفه مصدرًا لعونه ومؤازرته تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر. وهذا تفسير قاصر من هيوم؛ لأن تفسير انتظام العالم ووحدته كانت ولا تزال همًا إنسانيًا، وقد دفع هذا الهم المعرفي بعض العقول للإيمان بإله واحد عاقل حكيم كأساس لانتظام العالم ووحدته.

والتعدد عند هيوم يتحول إلى وحدة بخضوع القبائل لقبيلة كبرى نتيجة السيطرة والغلبة السياسية، لابد أن يوازيه الانتقال من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، لكن هذه الوحدانية في البداية لم تكن وحدانية صافية تؤمن بإله واحد وترفض سائر الآلهة، وإنما كانت عبارة عن وحدة الاعتقاد الهرمي التراتبي في الآلهة؛ فالهة القبائل الخاضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة، ولا تزال لها مكانة في الإيمان، لكن إله القبيلة المنتصرة أصبح هو كبير الآلهة ورأسها مثلما أصبحت تلك القبيلة هي كبيرة القبائل ورأسها.

هذا هو رأي هيوم، وهو لا يصح إلا في بعض الحالات التاريخية التي تفرض فيها قبيلة ما تصورها في الألوهية على سائر القبائل، وهناك حالات كانت فيها السيطرة تتم لقبيلة ما لكنها لا تمحو آلهة القبائل الخاضعة، ومن ثم تستمر التعددية، مثلما كان يحدث في مصر الفرعونية باستثناء حالة أخناتون.

وهناك حالات تاريخية تعارض ما ذهب إليه هيوم؛ حيث يكون التوحيد هو البداية، أما الشرك والتعدد فيكون حالة فساد تحدث عندما ينحرف الناس عن التوحيد.

ولذا فالتفسير التاريخي الطبيعي قاصر، وهذا ما أعطانا أحد المسوغات للبحث عن تطور الأديان في العقل لا في التاريخ.

ويفسر هيوم معرفة الإنسان للصفات الإلهية بأنه نظراً لأن العالم كله صار تحت سيطرة إله واحد في الوعي البشرى، فقد اجتمعت له صفات لا متناهية. ومع كونها لامتناهية إلا أنها لاتزال صفات بشرية، حيث لا يزال الوعي البشرى يسقط على الإله صفات بشرية مع مدها وتعظيمها إلى ما لا نهاية؛ ففكرة الله أصبحت تعنى كائنًا لا نهائي العقل والحكمة والخير والرحمة والجبروت وغير ذلك من صفات الكمال، وكمال الإله ما هو إلا الكمال الإنساني غير المتعين في الواقع البشرى وإن كان متعيناً في الوعي الإنساني كفكرة أنتجها الخيال، وصفات الله الكامل ماهى إلا امتداد للصفات الإنسانية، فالإنسان خير وحكيم وقادر وجبار ورحيم، لكن هذه الصفات متناهية في الحالة الإنسانية، أما في الحالة الإلهية التى يتصورها الإنسان فهى لا متناهية. وتصورها على هذا النحو لم يأت نتيجة معاينة الإنسان لها بخبرته، وإنما يأتى كنتيجة لفعل الخيال الذى يوسع من مدى صفات الإنسان لى تصير لامتناهية، ثم يسقطها على مفهوم الإله⁽¹⁾.

ولا شك أن تحليل هيوم لا يصلح لتفسير جميع العقائد ككل، وتقف صلاحيته عند تفسير عقائد المشبهة، أى عقائد الذين يشبهون الله بالبشر. لكنه لا يصلح لتفسير عقائد التنزيه التى تثبت الأسماء الإلهية لكنها تنفي أية مماثلة ولو من أي نوع مع الصفات البشرية، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾،

(1) Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Edition, Seliby, Bigge, Oxford, 1975, p. 19.

﴿سُبْحَنَهُ، وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾، «مهما خطر على بالك فאלه بخلاف ذلك»... كما لا يصلح تحليل هيوم لتفسير العقائد المجردة، التي تجرد الذات الإلهية من أي نوع من الصفات المعروفة حرصاً على تميزها، مثلما تفعل الديانة البرهمانية والشيعية الإسماعيلية، وبعض الفلاسفة.

ومن أهم القائلين بالتفسير الطبيعي الذي يحدد النشأة الأولى للدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة، ماكس مولر Max Muler في كتابه «الأساطير المقارنة» (1856).

فقد قارن أصحاب المذهب الطبيعي بين أساطير الهند وأوروبا، وتبينوا وجود تشابه بينها؛ مما رجع لديهم وجود مصدر واحد لها. فما طبيعة هذا المصدر؟

انطلق ماكس مولر من مبدأ «لا شيء في العقل إلا وقد مر من قبل في الحواس» في فحص ومقارنة الأساطير، وقد وجد أن أسماء الآلهة متشابهة لغوياً، ولها أصل حسي في الظواهر الطبيعية. وعلى سبيل المثال: يوجد تشابه بين الأساطير الهند أوروبية فيما يتعلق بالإله زيوس، والكلمة السنسكريتية Dyau، والكلمة اللاتينية Jovis، والكلمة الألمانية الشمالية Zio، والكلمة اليونانية Zeus، يوجد بينها تشابه يدل على أن لها مصدراً مشتركاً واحداً، وهذه الكلمة تعني الشمس الساطعة، مما يعني أن الدين الأول الذي نشأت عنه كل هذه الأديان المؤهلة لزيوس هو عبادة الشمس التي هي إحدى مظاهر الطبيعة.

ومما يدعم هذا التفسير من وجهة نظر ماكس مولر أن الطبيعة عند الإنسان الأول كانت معجزة وعالمًا مجهولاً، وتثير عنده الشعور بالخوف، والدهشة، وكانت ترمز عنده إلى قوة لا متناهية، لأنها تتحكم في حياته وتساعد أو تثير ألمه أو تدمره. لكن الإنسان لم يعبد مظاهر الطبيعة بوصفها

شيئاً جامداً، بل حولها إلى قوى مشخصة تُعبد، تحت تأثير اللغة؛ فاللغة هي التي ساعدت على تشخيص الظواهر الطبيعية؛ لأنها عبرت عنها لا كأسماء بل كأفعال، فاللغة التي يطلقها الإنسان على أفعاله هي التي استخدمها في وصف مظاهر الطبيعة، فصارت كأنها كائنات حية مشخصة.

وفي الوقت الذي كانت فيه عبادة مظاهر الطبيعة هي الدين الأول، فإن عبادة أرواح الأجداد، نشأت بعدها، لكن ليس انطلاقاً من الأحلام عند تايلور، بل من فكرة الموت.

أما كيف نشأ التوحيد، فقد ذهب مولر إلى أن الإنسان كان يعبد آلهة متعددة، وفي مرحلة متقدمة، يعبد إلهاً يرأس أو يضم سائر الآلهة في جوفه. وهذا هو منشأ فكرة التوحيد.

التفسير الحيوي

يزعم التفسير الحيوي أن أقدم دين في تاريخ الإنسان هو الاعتقاد في الأرواح الفردية وعبادتها⁽¹⁾. وقال به إدوين بيرنت تايلور (E.B. Tylor 1832 - 1917) العالم الأنثروبولوجي البريطاني في كتابه «الثقافة البدائية» (1871)، ثم طوره سبنسر الفيلسوف البريطاني في كتابه «مبادئ علم الاجتماع».

ومن وجهة نظر أصحاب المذهب الحيوي أو الإحيائي Animism أن أحلام الإنسان البدائي دفعته للاعتقاد بأن ما يراه في حلمه هي أرواح حقيقية متحررة من الجسد والمادة، وأن روحه تنتقل بعيدة عن الجسد وتلتقي

(1) د. محمد عبد الله دراز، الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. الكويت، دار القلم، 1990، ص 127.

بهذه الأرواح؛ فالأحلام هي منشأ الاعتقاد في وجود الروح، كما أن رؤية الأموات في الحلم دليل على بقاء أرواحهم، وأن بإمكان هذه الأرواح أن تضر وأن تنفع، وأن هذا الإنسان لا يتحول إلى روح خالص إلا بالموت، ومن ثم يتشكل عالم من الأرواح، لهذا العالم نفوذه على عالم الأحياء، واعتقد الإنسان البدائي أن كل ما يحدث له نتيجة تأثير هذه الأرواح، ولذا سعى إلى إرضائها بالقرابين والطقوس، وهنا نشأت عبادة أرواح الأجداد.

ثم نشأت بعد ذلك عبادة مظاهر الطبيعة، وهنا يفسر تايلور هذا الأمر بأن عقلية البدائي مثل عقلية الطفل لا تفرق بين الأحياء والجمادات، فيعتقد أن الجمادات لها أرواح حية، وكما اعتقد أن أرواح الموتي لها تأثير على عالمه الإنساني، اعتقد أن الظواهر الطبيعية لها تأثير على مجريات الكون وأحداثه المادية، ولذا سعى لاسترضائها بالقرابين والشعائر. لكن سبب يختلف في هذه النقطة عن تايلور، حيث يرى أن سبب نشأة عبادة ظواهر الطبيعة نتيجة خلط لغوي، يرجع إلى أن الإنسان البدائي كان يطلق أسماء الظواهر الطبيعية والنباتات والحيوانات على الأشخاص، على سبيل المجاز، وبمرور الوقت خلط بين المسميات، وانتقل من عبادة أرواح الأجداد إلى عبادة الظواهر نتيجة عدم التمييز بين الاسم المجازي والاسم الحقيقي. فإذا كان يعبد روح جد اسمه شمس مثلاً، نسي بمرور العصور أنه اسم له، وعبد الشمس ذاتها.

ثم تطورت عبادة ظواهر الطبيعة، وتعدد الآلهة، إلى مرحلة التوحيد، نتيجة التطور الفكري، الذي يجعل الإنسان يسعى إلى مبدأ تفسيري واحد لمختلف الأحداث والظواهر. ومن الملاحظ أن المرحلة الحيوية لها رواسب في كل الأديان التالية.

التفسير الـ«ما - قبل الحيوى»

يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح وروح، حيث لم يكن يعرف ويعبد إلا روحاً كلية واحدة سارية في الوجود كله⁽¹⁾. وأهم القائلين به: ماريت Marett (1900) في نظريته عن الدين البدائي، وقد رأى على عكس ما ذهب إليه تايلور في المذهب الحيوي أن هناك مرحلة سابقة على المذهب الحيوي، هي عبادة روح كلية سارية في الكون.

فعبادة «المانا» هي أول شكل من أشكال الدين ظهر عند الإنسانية، حيث كان يرجع الإنسان البدائي أي حدث إلى فعل قوى روحية فوق طبيعية، هي المانا، وكان يعتقد الإنسان أنها قوة عامة سارية في الأشياء، وهي قوة سحرية غير مرئية، تملك النفع والضرر، وأما كن العبادة لها نصيب أكبر من حضور المانا. والمشاركة في هذه القوة تعطي للإنسان القدرة على التأثير في الأشياء، ولا تتحقق هذه المشاركة إلا للكهنة الذين يحوزون شيئاً من المانا نتيجة ما يقومون به من شعائر دينية: وهي أقوال أو حركات ذات طابع سحري يمكنها أن تشفي أو تحقق النصر أو تنزل المطر أو تمرض أو تؤذي... إلخ، فالسحر هو أسلوب الديانات الإحيائية وما قبل الإحيائية.

ويعتبر الإيمان بالمانا شكل بدائي من أشكال وحدة الوجود. وأول من درس هذه الفكرة هو كوردنجتون المبشر الإنجليزي، وهي كلمة مالينيزية من غينيا الجديدة. واكتشف أن الديانة المالينيزية تقوم على عبادة المانا. وتوجد هذه العبادة أيضاً عند الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، كما توجد في أستراليا.

(1) د. على سامي النشار، نشأة الدين حلب، مركز الإنماء الحضاري، 1995، ص 55.

ويرى أنصار هذا التفسير أن هذا الدين الأول تطور، عندما قام الإنسان بتشخيص المانا الكلية وجعلها تتمثل في أرواح فردية سواء للكائنات الحية أو الظواهر الطبيعية. ومن هنا فإن الدين التالي لدين المانا هو دين الأرواح الفردية وعبادتها.

التفسير الاجتماعي

يرد التفسير الاجتماعي الدين إلى عوامل اجتماعية، وله أشكال مختلفة عند سان سيمون، كونت، وفير، ودوركايم، وغيرهم⁽¹⁾. وسوف نكتفي في هذا السياق بنظريتي كونت ودوركايم باعتبارهما أشهر نظريات علماء الاجتماع المعنية بتفسير نشأة الدين بشكل خاص.

قام أوجست كونت (1798 - 1875) رائد الفلسفة الوضعية في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» (1830 - 1842)، بشرح ما يعرف باسم «قانون المراحل الثلاث» وهو القانون الذي حدد كونت وفقاً له مراحل تقدم التفكير الإنساني ومن ضمنها الدين. ويرى في هذا القانون أن تطور التفكير الإنساني قد مرّ بثلاث مراحل انتهت بالمرحلة الوضعية العلمية التي تعتمد على الوصف الاستقرائي للظواهر والأحداث ومعرفة القوانين الطبيعية الثابتة، ورفض العلل الدينية والميتافيزيقية. ومن ثم انتهى دور الدين عند كونت⁽²⁾.

(1) د. زيدان عبد الباقي. علم الاجتماع الديني، القاهرة، مكتبة غريب، 1977، ص 95 وما بعدها.

(2) Simon Blackburn, Oxford Dictionary Of Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 1996.p. 72.

فالدین عنده كان في المرحلة الأولى التي مرت بها البشرية في تطورها، عندما كانت في طفولتها، فالمرحلة اللاهوتية أو الدينية التي انتهت يفسر فيها الإنسان الطبيعة عن طريق تعليل حوادثها بتدخل إرادات تشبه الإرادة الإنسانية، لكنها من حيث القوة والمدى أكبر من إرادته، وهي إرادات الأرواح أو الآلهة. وقد حدث في هذه المرحلة نفسها تطور داخلي؛ حيث كان دين الإنسانية الأول هو الفتشية Fetishism، وتمثلت في عبادة الفتش Fetish، وهو شيء له قوة سحرية أو جنية أو روح فوق طبيعية، مثل حيوان ما، أو جبل ما. وكان يعتقد أن كل الأحداث الخيرة وراها الأرواح الخيرة أو الأرواح الشريرة لتلك الأشياء. وكانت الأرواح عند الإنسان البدائي منبثة في الطبيعة، وهي المحركة لها. ثم عبت الإنسانية النجوم والكواكب، وقالت بتعدد الآلهة، واستخدمت هذه الآلهة في تعليل الأحداث والظواهر. وهذه الآلهة شبيهة بالأرواح، لكنها عددها أقل، وقدراتها أكبر. ثم تطورت الإنسانية وسعت نحو تفسير أحادي للكون ولظواهره، وهنا وصلت إلى التوحيد، حيث ضمت الآلهة في إله واحد له صفات وقدرات كل الآلهة.

ومن الملاحظ أن كونت في وضعيته الاجتماعية لم يفسر نشأة الدين تفسيراً اجتماعياً؛ وإنما تفسير يدخل في إطار التفسيرات الحيوية، لأن الدين الأول عنده هو الاعتقاد في أن الأرواح تسكن الأشياء الطبيعية⁽¹⁾. وذلك حسب قانون المراحل الثلاث الذي قال به.

وهذه المرحلة أعقبها مرحلتان: المرحلة الميتافيزيقية التي يفسر فيها الإنسان الطبيعة بردها إلى القوى الميتافيزيقية المجردة كعلل للظواهر.

(1) د. عثمان أمين، محاولات فلسفية، القاهرة، الأنجلو، 1956، ص 80 - 81.

ثم أخيراً المرحلة العلمية الوضعية التي تعتمد على وصف الظواهر والأحداث وصفاً استقرائياً، وبيان علاقاتها المباشرة، ومعرفة القوانين الطبيعية الثابتة، دون تفسيرها أو ردها إلى علل دينية أو ميتافيزيقية⁽¹⁾.

وهنا تتجلى وضعيته في تأكيده على ضرورة أن ينحصر العلم في دراسة الظواهر العينية، ورفض البحث في العلل الأولى، ومن ثم رفض ما بعد الطبيعة، ومن قبلها أنكر الدين. فعنده أن «العلوم التجريبية هي المثل الأعلى لليقين، وعلى ذلك لا محل للبحث عن طبائع الأشياء ولا عن عللها الغائية»⁽²⁾.

وكلما تقدمت الإنسانية تخلصت تدريجياً من الفكر الديني. لذا دعا كونت إلى دين وضعي *a positive religion* يضع فيه عبادة الإنسانية *humanity* محل عبادة الله، حيث تكون الإنسانية هي موضوع العبادة *object of worship*، وحيث يعيش الإنسان من أجل الآخرين لا من أجل إله شخصي⁽³⁾!

ويمكن أن نفهم أكثر معالم دينه الوضعي إذا ما عرفنا أن مصطلح الوضعي يدور عنده على عنصرين جوهرين هما: «الواقع والنافع، الواقع هو الذي يوجد في العلم، وفي العلم وحده، أما اللاهوت والميتافيزيقا فهما نظامان وهميان. وبذلك يصبح العلم أساس الوضعية التي تطالب بمواجهة

(1) المرجع السابق، الموضع نفسه..

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1399هـ، ص 214.

(3) انظر:

Comte, Auguste, Auguste Comte and Positivism, ed. By Gertrude Lenzer, 1975. p. 237.

Mill, John Stuart, Auguste Comte and Positivism, 1865, repr. 1961. p. 68.

كل ما يعطي لنا بحيث نتمكن من إدخاله في نطاق العلم الصحيح، ليتيسر لنا تنظيم كل ما يقع في متناول أيدينا والانتفاع به»⁽¹⁾، فيجب «أن تتلاءم هذه المعارف مع حاجتنا الواقعية. فالمنفعة والواقع اصطلاحان يستغرقان مضمون المصطلح المسمى (وضعي)»⁽²⁾. وتشمل العلوم الوضعية: الرياضة، الفلك، الفيزياء، والكيمياء، فعلم الحياة (الذي يضمه علم النفس)، ثم علم الاجتماع⁽³⁾. ويعتبر كونت أن «الظواهر الإنسانية بوجه خاص في أيدي الأدباء والمؤرخين، وهؤلاء غرباء عن فكرة العلم»⁽⁴⁾. وهكذا تعارض هذه الوضعية الدين كما تعارض الميتافيزيقا؛ حيث اعتبر كلا منهما مجرد مرحلة منتهية في تاريخ الإنسانية، ودعا إلى تكوين ديانة جديدة للإنسانية تقوم على أساس وضعي يتجاوز المسيحية وغيرها من ديانات الماضي⁽⁵⁾.

ومن أقوى النظريات الاجتماعية المفسرة لنشأة الدين نظرية إميل دوركايم (1858-1917) عالم الاجتماع الفرنسي الشهير، وصاحب المدرسة الوظيفية التي ترى أن للدين وظائف اجتماعية وله دوراً في تحقيق التكامل الاجتماعي. وقد ذهب في كتابه «الصور الأولية للحياة الدينية» (1912) إلى التمييز بين المقدس والديني، المقدس جمعي، بينما الديني تعبير عن الحياة الفردية والخاصة، ومن هنا فالمقدس أخلاقي بينما الديني حسي. وقد اعتبر

(1) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1973، ص 42-41.

(2) المرجع السابق، ص 41.

(3) د. كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 475.

(4) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 42.

(5) Simon Blackburn, Oxford Dictionary Of Philosophy, 1996. p. 72.

دوركايم الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمر مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وتنهض على فكرة المقدس، وتوحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي له قيم أخلاقية مشتركة.

ويرى أن المقدس من خلق الجماعة، وأن الدين الأول هو دين الطوطم⁽¹⁾، وهو اسم للقبيلة وشعارها ورمزها الذي يوحد أفرادها، وهو أيضاً اسم يطلق على الكائن الذي تقدسه القبيلة، مثل النسر أو شجرة الشاي أو البحر أو غيرها من الحيوانات أو النباتات أو الظواهر الطبيعية، ويحمل الطوطم سمة دينية، ويتم تصنيف الأشياء بالقياس إليه إلى مقدسة ودنيوية، باعتباره نموذج الأشياء المقدسة. وهذه القداسة التي يحملها الطوطم تنتقل إلى الإنسان نفسه. ويعتبر الطوطم هو الجد الأعلى للقبيلة أو حارسها وأساس وحدتها وتميزها واستمرارها في الوجود؛ فتعتقد القبيلة أن لها علاقة روحية بالكائن الطوطمي، ولذا فإنها تستخدمه كرمز لها، فترسم صوته، وتتخذة وشماً، فهي تقدس الرمز وتقدس مسماه، وتعتقد أن له دوراً في حفظ بقائها، وفي انتصاراتها، وفي علاج أمراضها... إلخ.. لكن تقديس الجماعة للرمز أكبر من تقديسها للمسمى نفسه. وهذا قول غريب من دوركايم؛ إذ إن القداسة تنتقل من الشيء إلى رمزه.

وقد اعتقد الإنسان البدائي في مرحلة تالية أن الألوهية محيثة أو مبثوثة فيه وفي كل ما هو حوله من كائنات وأشياء ورموز، وهي مبدأ مشترك يوجد

(1) جدير بالذكر أن هناك نظريات عديدة حول الطوطمية، تصل إلى 43 نظرية ذكرها أرنولد فان جنِب Arnold Van Gennep في كتابه «الوضع الحالي للمشكلة الطوطمية» الصادر في باريس 1920. مثل نظريات: ماكليان، وريفرز، وجيمس جورج فرايزر، ومالينوفسكي.

في الوجود كله، إنها المانا المنتشرة في كل مكان. وهنا نلاحظ صعوبة تصور الانتقال من الطوطم إلى المانا؛ لأن من المنطقي أن تكون قداسة الطوطم راجعة إلى المانا.

إن للطوطم وظيفة اجتماعية في توحيد الجماعة وتكاملها، ومن هنا فقد خلقه الوعي الجمعي للجماعة من أجل هذا الغرض لبسط نفوذها على أفرادها. والطوطم يشير إلى الجماعة ذاتها، إلى روحها التي توحيدها، ومن ثم فإن الجماعة إنما تعبد نفسها.

وللطوطمية نظام في التحريم يفصل بين المقدس والديوي، والمحرم أو التابو صفة للأشياء والأعمال الطوطمية المحرمة، حيث من المحرم أذى أو قتل أو أكل الحيوانات الطوطمية، أو أكل أو نزع النباتات الطوطمية، إلا في الاحتفالات الطوطمية. ومن المحرم أحياناً النظر إليها أو لمسها، كما من المحرم العمل في الأعياد الطوطمية، وفي بعض الأنظمة الطوطمية من المحرم الأكل في تلك الأعياد المقدسة. ومن المحرم قتل أي فرد من القبيلة لأنه يحمل سمة طوطمها. ورجل الدين الطوطمي عليه محرمات أكبر؛ فإذا أراد فرد أن يصبح رجل دين، فإن عليه الانسحاب من الحياة الاجتماعية، في غابة أو ريف، مع رجال الدين القدامي، وعليه أن يمتنع عن النساء وعن كل الناس العاديين، ويمتنع عن معظم أنواع الطعام، وفي بعض الأحيان يصوم تماماً، وفي الحالات التي يباح له الأكل فإنه لا يلمسه بيده، بل يطعمه البعض بما يجعله فقط يستمر في الحياة... بالإضافة إلى محرمات أخرى كثيرة، كلها تدخل في إطار الامتناع إلى حد ما عن كل ما هو دنيوي، بهدف تحويله إلى إنسان جديد، وعندما يمر بهذه الفترة يصبح رجل دين مقدس. فهنا حاجز يفصل بين ما هو دنيوي وما هو مقدس.

وهذه هي العبادة السلبية لأنها تقوم على فكرة الامتناع، أو الكف عما هو دنيوي، تمهيداً للتهيؤ للعبادة الإيجابية التي هي مجموعة من الطقوس، منها الأضاحي، وحركات تقليدية لحركات الحيوان الطوطمي، ومنها الطقوس التمثيلية التي يستعيدون فيها عهد الأجداد الذين انحدرت القبيلة منهم. وهنا يشير دوركايم إلى الفن كان في نشأته الأولى دينياً، فقد نشأ الفن عن الدين. ويرى دوركايم أن الديانة الطوطمية هي أصل كل الديانات، ولها رواسب في الأديان الحالية. بل يرى أنها أصل طرق التفكير، والفن، والقانون، ونظم الحياة الاجتماعية، التي وصلت إليها الإنسانية الآن.

التفسير المثالي المطلق

يعتبر تطور الأديان شكلاً من أشكال تطور الروح أو العقل المطلق، فهو تفسير مثالي ليس بالمعنى الأخلاقي، ولكن بمعنى أن صاحب النظرية يرى أن الروح أو العقل الكلي هو أساس التطور، وليست المادة أو الظروف التاريخية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. ويرى هيجل أن الروح بدأ منغمساً في الطبيعة، وهو ما ظهر في أديان السحر، ثم تحرر منها شيئاً فشيئاً، عبر مراحل مختلفة، حتى وصل إلى الدين المطلق الذي تحرر فيه الروح تحرراً كاملاً.

وتعد النظرية الهيجلية هي أكثر هذه النظريات شيوعاً - في نطاق فلسفة الدين - رغم ما بها من ثغرات، ولعلها أول نظرية - من الناحية التاريخية - تسعى لتفسير تطور الأديان كلها في تاريخ فلسفة الدين⁽¹⁾.

(1) لمزيد من التفصيل انظر كتابنا: المعقول واللامعقول في الأديان، ص 253 وما بعدها.

نظريات التوحيد الأول

هي تلك الطائفة من النظريات التي تتفق مع وجهة نظر الكتب المقدسة في تفسير نشأة الاعتقاد الديني، ولكنها تستند إلى أسباب علمية وضعية.

وهي تؤكد أن البشرية ما بدأت، أول بدأت بالتوحيد، الذي تكشف لها إما بالتأمل النظري أو بوحى إلهي، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرًا من مظاهر فساده. حيث حاد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتعدد والوثنية.

وهناك من الفلاسفة والعلماء الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر، بناءً على منهج علمي وضعى أو تحليل فلسفى عقلى، مثل شلنج الذي ذهب في كتابه «فلسفة الميثولوجيا» إلى التوحيد كان هو اتجاه المعتقد الديني عند البشرية في البداية، لكن هذا التوحيد لم يكن هو التوحيد في صورته الكاملة، بل كان مجرد فكرة غير مكتملة الوضوح، ثم دخلت البشرية إلى مرحلة تعدد الآلهة.

ومن أشهر القائلين بأن التوحيد هو المعتقد الأول للبشرية، أندرو لانج (- 1912) في كتابه «The Making of Humanity»، إذ قال فيه بأن الدين الأول هو دين «إله السماء»، واستند إلى الدراسات الأنثروبولوجية عن قبائل وسط إفريقيا مثل الزولو والبوشمان والهوتنتوت، وبعض قبائل قبائل الأمريكتين وأستراليا الجنوبية الشرقية. أسباب نشوء معتقد التوحيد هي وجود فكرة العلية في التفكير الإنساني التي تدفع الإنسان إلى الاعتقاد بأن لكل صنعة صانع، وأن هذا الكون لا بد له من صانع له قدرات أكبر من القدرات الإنسانية. كما أن الاعتقاد في أب أعلى خالق كان لها دور كبير.

ويرى لانج أن الأفكار الصحيحة تسبق الأفكار غير الصحيحة، وأن العقل يسبق المخيلة في العمل؛ فالديانة بدأت بمعتقدات توحيدية أنقى ثم تلتها معتقدات أسطورية غير صحيحة، نتيجة عمل المخيلة التي تدخل عندما كان الإنسان يطلب من الإله الواحد طلبات مستعينةً بالقرابين والأضاحي، فلا يستجيب له أحياناً، فلجأ الإنسان إلى الأرواح التي اعتقد أنها سوف تحقق رغباته. ومن هنا آمن بها بجوار إيمانه بالإله الخالق، لكن تصويره للإله الخالق صار غير نقي، وقد استمر العنصران في العمل جنباً إلى جنب. ثم مرت البشرية بمراحل تعددية وثنية شركية مختلفة، أصبح فيها لكل ظاهرة إله. ثم جاءت المسيحية الأولى، والإسلام، فقدمتا عقيدة توحيدية نقية ومكتملة.

وقد أيد كثير من علماء الأجناس القول بأن التوحيد هو دين البشرية الأول، مثل اينرايخ Enreih الألماني في مقاله «الآلهة والمنقذون Gods and Saviors» عام 1906، وهو بحث في قبائل الهنود الحمر.

ومن أهم الأبحاث تلك التي تثبت أن الأقزام هم أدنى جنس بشري في التطور، وأن عقائدهم تثبت أن يعتقدون في إله واحد خالق ومهيمن، الأمر الذي يبطل مزاعم القائلين بأن البدائي الخالص لا يستطيع أن يرجع ما يحدث في الكون إلى سبب أول واحد. وقد قال بهذا عدد من العلماء، منهم الأب شمت Schmidt عالم الأنثروبولوجية والأجناس الألماني في كتابه «The Position Pygmy People in the History of Human Development». كما نقد شمت نظرية دوركايم عن الطوطمية في كتابه «مجموعة لغات أستراليا The Grouping of the Languages of Australia»، وفي كتابه «أصل ونمو الدين The Origin and Growth of Religion». وأوضح أن

القبائل الأسترالية الوسطى التي زعم دور كايم أنها تعبر عن المرحلة البدائية الأولى للبشرية، ليست إلقابل حديثة تمثل الطور السادس من تطور قبائل أستراليا، وتوجد قبائل أقدم منها عرفت الإله الواحد الأسمى. ويؤكد شمت أن الطوطمية نفسها ليست نظاماً دينياً، بل نظام اجتماعي، وأن العلاقة بين الطوطمية والعقائد الدينية غير واضحة. ورغم قدم الطوطمية فإن الدراسات الأنثروبولوجية تبين أقدمية التوحيد، ثم انتقال البشرية إلى الشرك، سواء بالقول بوجود كائنات علوية لها قوة التأثير بجوار الإله الأسمى، أو بالقول بتعدد الآلهة. وفي كل الأحوال فالتوحيد هو المعتقد الأول، وإن كانت طبيعة تصور البدائيين الأوائل للإله مختلفة، فمنهم من يعتقد أنه غير مدرك بالحواس، لكننا نشعر به، ومنهم من يرى أنه لا شكل ولا صورة له مثل السماء، وبعضه يرى أنه مثل الضوء، وبعضهم يرى أنه مثل الإنسان لكنه أرقى، وبعضهم يرى أنه جالس في السماء. ومهما تكن هذه الاختلافات في تصور طبيعة الإله الواحد، فإن التوحيد هو الحالة الأولى التي تم اكتشافها عند القبائل التي لا تزال في حالة تشبه حالة الفطرة الأولى، وأن هذا الإله الأسمى له قدرات لا نهائية، وهو حاكم الكون، والمهيمن عليه، ولا شريك له في هذا⁽¹⁾.

التاريخ المقدس للأديان

تتبع النظريات السابقة نشأة وتطور الدين بمناهج علمية وضعية. وحن الآن وقت معرفة وجهة نظر التاريخ المقدس للدين، التاريخ السامي

(1) د. علي سامي النشار، نشأة الدين، حلب، مركز الإنماء الحضاري، 1995. ص 61 وما بعدها.

فوق الطبيعي الذي تقدمه الكتب السماوية. وتفسر الكتب السماوية نشأة الدين على أنها بدأت بالتوحيد الإلهي، ثم حدثت انحرافات عقائدية أو سلوكية، فأرسل الله تعالى الرسل والأنبياء ليرشدوا الناس إلى العقيدة القويمة والسلوك القويم. وهذا ما نلمسه في اليهودية والمسيحية والإسلام.

وبصرف النظر، عمن يكون أول نبي أو رسول؛ فالقرآن يؤكد أن الحالة الأولى للدين هي التوحيد، وأن هذا التوحيد لم يكن باستنباط أو تأمل أو نتيجة للخوف من المجهول أو لسبب من الأسباب الاجتماعية أو النفسية، بل كان نتيجة مباشرة لمعرفة الإنسان الأول (آدم) بالله خالقه على نحو مباشر وبدون واسطة. وأن هذه الحالة التوحيدية كان الناس متفقين عليها، ثم أعقبتها حالة شريكة وثنية واختلاف بين الناس في العقائد؛ فأرسل الله الرسل والنبيين: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: 213]. فكان الناس كلهم على عقيدة واحدة هي التوحيد، فاختلّفوا؛ فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين. ولم يحدد القرآن حجم الفترة الزمنية التي عاشت البشرية فيها على التوحيد الأول. لكن روي عن جماعة من السلف، منهم ابن عباس، أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على ملة الحق وأن الكفر بالله إنما حدث في القرن الذين بعث إليهم نوح عليه السلام. وقالوا إن أول نبي أرسله الله إلى قوم بالإنذار والدعاء إلى توحيد نوح عليه السلام⁽¹⁾. لكن لا يوجد أي دليل في القرآن والسنة الصحيحة على تحديد هذه الفترة بعشرة قرون.

(1) تاريخ الطبري، ج 1 / ص 111.

وتشير كل الكتب السماوية، إلى الديانات الباطلة، وهي ديانات الشرك والتعددية والوثنية بمختلف أنواعها. وقد نتجت هذه الديانات، خصوصاً كما يذكر القرآن، بسبب انحراف في التفكير، أو السلوك، أو نتيجة تأويل خاطئ للكتب المقدسة اتباعاً للمصلحة أو الهوى الشخصي. وهذا ما نجده كل العصور عند بعض علماء الدين الذين يوظفون النص طبقاً للمصالح السياسية أو الاجتماعية دون مراعاة للقواعد الموضوعية في التفسير.

ويميز التاريخ المقدس للأديان في القرآن، بين أديان باطلة، ودين واحد حق، هو دين الأنبياء، ودينهم واحد من حيث العقيدة، أما الشرائع فمختلفة ومتنوعة. أما وحدة العقيدة فتظهر في قوله: ﴿وَسَلِّ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: 45]. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْبِ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ [النحل: 36]. وقال: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13]. أي شرع لكم من الدين ما شرع لقوم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وخصهم بالذكر لأنهم أكبر الرسل. ثم بين جوهر الرسالة بقوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾، وهو توحيد الله، والإيمان برسله، وكتبه، ويوم الجزاء، والصدق، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وتحريم الغش والخيانة والقتل والزنا والأذية للخلق، والاعتداء على الحيوان، واقتراف الدنات وما يتعارض مع المروءة، والالتزام بسائر الواجبات الأخلاقية. فهذا هو جوهر دين التوحيد لم يختلف على السنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم وشرائعهم.

أما الشرائع فتتنوع، بسبب اختلاف الظروف التاريخية، ومراعاة لمدى التطور؛ واختلاف مقتضيات المصالح من عصر إلى عصر، كما قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]، وقال: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾ [الحج: 67]، وقال: ﴿لِكُلِّ وَجْهٍ هُوَ مُوَلِّيًا﴾ [البقرة: 148] على أحد القولين في تفسيرها. والمقصود أن الشرائع وإن اختلفت وتنوعت في أوقاتها إلا أن الجميع عقيدتهم واحدة، وعلى عبادة الله وحده لا شريك له. وقال الرسول ﷺ: «الأنبياء أخوة من علات وأمهاهم شتى ودينهم واحد»⁽¹⁾. والمعنى أن شرائعهم وإن اختلفت في الفروع، ونسخ بعضها بعضاً حتى انتهى الجميع إلى ما شرع الله لمحمد ﷺ وعليهم أجمعين، إلا أن كل نبي بعثه الله فإنما دينه هو التوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له. فأولاد العلات أن يكون الأب واحداً والأمهات متفرقات؛ فالأب بمنزلة الدين وهو التوحيد، والأمهات بمنزلة الشرائع في اختلاف أحكامها⁽²⁾.

(1) مسند أحمد بن حنبل، مصر، مؤسسة قرطبة، ج 2 ص 319.

(2) عكس أخوة العلات أخوة الأخياف وهو أن تكون أمهم واحدة من آباء شتى، وأخوة الأعيان هم الأشقاء من أب واحد وأم واحدة. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج 2 / ص 153 - 154.

الفصل الثاني

مرحلة الديانات الطبيعية

- ❑ ديانات ما قبل التاريخ.
- ❑ الديانة الطوطمية والإحيائية.
- ❑ الديانة الإيتروسكانية.
- ❑ الديانة الأسترالية.
- ❑ الديانة الألطية.
- ❑ الديانة الألوتية.
- ❑ الديانة الإيجية.
- ❑ الديانة السلافية.
- ❑ الديانة الكلتية.
- ❑ الديانة الفنلندية الأوغرية.
- ❑ الديانة الفيدية.
- ❑ الديانة البراهمانية.
- ❑ الديانة البوذية.
- ❑ الديانة الهندوسية.
- ❑ الديانة الالامية.
- ❑ دين السماء الصيني.
- ❑ ديانة الطاو (العقل أو الطريق).
- ❑ ديانة الزرادشتية والمجوسية.
- ❑ الديانة اليزيدية.

الفصل الثاني

مرحلة الديانات الطبيعية

سوف نسير في تحليل الأديان العالمية، حسب المجموعات الدينية التي تدخل ضمن تقليد واحد، ومن ثم لن نسير حسب التسلسل التاريخي إلا عندما يقتضي منطق الارتقاء أو الانتكاس ذلك، وطبعاً سوف ننبه القارئ إلى التواريخ حتى لا يختلط عليه الأمر بين الترتيب المنطقي والترتيب التاريخي. وترتيب الديانات بالنسبة إلى بعضها البعض داخل المجموعات سوف نراعي فيه قدر الإمكان منطق التطور من أدنى إلى أعلى حسب الترقى في درجات ارتقاء تصور الألوهية، مع التأكيد أن هذا الارتقاء كثيراً ما يتعرض إلى ارتكاسات واضحة، فليس المنطق الذي يحكم تتابع الأديان في التاريخ هو منطق التقدم التصاعدي. ومنطق العقل غير منطق التاريخ كما تبين لنا في الفصل السابق.

وعلى هذا الأساس يمكن القول - كما ظهر في الفصل السابق أيضاً - أن منطق تطور الدين في العقل، يسير من ديانات الطبيعة، وداخل ديانات الطبيعة نفسها يحدث تطور ينتهي إلى ديانات التسلسل الهرمي للآلهة المختلطة بالطبيعة، ثم تتحول في المرحلة التالية فتصبح على شاكلة البشر في ديانات التشبيه.

ثم ترتقي إلى أديان التعالي التي تتطور داخلياً من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والكلي، ومن عقيدة الأسرار إلى عقيدة بلا أسرار. وفي العرض التالي سوف نجد أن تصور الإنسان للألوهية يتطور في الوعي، وفق المنطق العقلي الذي أوضحناه في مطلع الفصل السابق، ومن ثم فإن منظومة تتابع مجموعات الأديان الطبيعية والتشبيهية والمتعالية هي البرهان أو هي للتطبيق للنظرية سالفه الذكر التي فسرت كيف يرتقي الدين في نطاق، وكيف يرتكس ثم يعاود التقدم، ثم يرتكس مرة أخرى، وهكذا. لكن المحصلة العامة رغم النقص والارتكاس في كثير من الأوقات، هي تقدم الوعي الديني الإنساني في قطاعات كبيرة منه.

والمشكلة الرئيسية التي ستواجهنا أننا تواجهنا ديانات مرت ببعض هذه المراحل، أو تجمع بين خصائص مجموعتين أو أكثر، مثل ديانات مصر القديمة. وهنا تنشأ الإشكالية: أين نضعها؟ هنا سيكون المعيار هو السمة الأغلب، ولا يعني هذا بالضرورة أننا ننكر السمات الأخرى؛ بل إننا نصنفها فقط حسب ما يغلب عليها في السياق التطوري؟

وفي المرحلة الأولى لتطور الوعي الديني نجد أن منطق تطور الدين في العقل، يبدأ من ديانات الكثرة في ديانات الطبيعة، وداخلها نفسها يحدث تطور من عبادة الطواطم والحيوانات وأرواح الأسلاف، إلى عبادة مظاهر الطبيعة. وفي كل مراحلها الداخلية كان الامتزاج واضحاً بين الطبيعي والإلهي. أي أن الإنسان هنا لا يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولا يحاول تفسيرها وفق قانون العلية، وإنما يفسرها على أنها قوى عاقلة فاعلة بذاتها،

خصوصاً أن تعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، ينشئ حالة من الخوف من المجهول عند الإنسان، ونظراً لقصور منطق العقل، فإن ذلك كله يستثير خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة، أو بإعطاء الألوهية صفات الطبيعة. وتشتمل ديانات الطبيعة على ديانات شركية تعددية، وفي مرحلة متقدمة منها يوجد فيها ديانات التسلسل الهرمي للآلهة، وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة لكنها تخضعها لإله أكبر، فهي أديان الاعتقاد التراتبي في الآلهة، لكنها لا تزال آلهة ممتزجة بالطبيعة. وسوف تتحول في المرحلة الثانية فتصبح على شاكله البشر.

ديانة ما قبل التاريخ Prehistoric Religion

إذا كان منطق العرض يستلزم البداية بأدنى درجات الوعي الديني في العقل، فلنبداً بديانة ما قبل التاريخ Prehistoric Religion، وهي عبارة عن عبادات ومعتقدات دينية لشعوب ما قبل التاريخ، كما استدل عليها من البقايا الأثرية. وتعود أقدم الحفريات التي تشهد على اعتقاد في الحياة بعد الموت إلى الحقبة (5.000 - 30.000 ق.م)، وقد دفنت سلع مع الجثث مثل أدوات حجرية وأجزاء حيوانات، بافتراض محاولة استرضاء الميت أو إعدادهم للعالم القادم. وتمنح حقبة العصر الحجري المتوسط أول دليل على القرابين الحيوانية التي ربما كانت قربان وعروضاً إلى الموتي، أو لقوة أعلى، أو إلى خصوبة الأنواع الحيوانية. كما وجد القربان البشري قبل التاريخ أيضاً، من النساء والأطفال عادة.

منذ العصر البرونزي Bronze Age، غالبًا ما أُلقيت أسلحة ومجوهرات في الينابيع، والآبار، ومجاري مائية أخرى كقرايين (من المحتمل من غنيمة الحرب).

ومنذ حقبة العصر الحجري الحديث كانت حيوانات مثل الدببة مهمة في دين قبل التاريخ، فربما تم النظر إليها كأرواح حارسة وارتبطت بالقوى السحرية. كما مورست طقوس الخصوبة أيضًا، والتي تمت عن طريق تماثيل نسائية سمينة صغيرة، عرفت بتماثيل الزهرة الصغيرة، بصدور وأرداف breasts and buttocks بارزة جدًا.

الديانة الطوطمية والإحيائية

مع بدايات التاريخ المسجلة، نجد أن الطوطمية ديانة كان لها في العصور القديمة انتشار في بقاع عديدة من العالم، في آسيا، وإفريقيا، وأستراليا، وفي الأمريكتين بين الهنود الحمر، ولا تزال آثارها وبقاياها حية سواء ككيانات دينية مستقلة، أو من خلال تخفيها وتسربها إلى معتقدات قطاع من المؤمنين بالديانات الكبرى في العالم.

والطوطمية ديانة لها صور متعددة في القارات المختلفة، لكن ما يجمعها هو أنها تعبد الطوطم Totem الذي يشير إلى نوع الكائنات أو الأشياء التي يعتبرها أبناء القبيلة مقدسة، والطوطم هو بمثابة الجد الأعلى للقبيلة. وتكون الطوطم في أغلب الأحوال حيوانات، مثل: البقرة، النسر، الأوبوسوم (= حيوان أمريكي يتظاهر بالموت عندما يحيق به الخطر)، والبيغاء، والجاموس، والثعبان.. وفي بعض الأحيان يكون الطوطم من النباتات مثل

شجرة الشاي، وفي أحيان أكثر ندرة يكون الطوطم من الجمادات، مثل الكواكب أو النجوم أو البحار. وتشير عقيدة الطوطم إلى اعتقاد داخلي في قوة غيبية مقدسة، وفي مبدأ يحدد مجموعة من الجزاءات يتعين تطبيقها على كل من يحاول انتهاك المحرمات taboo، ويعمل في الوقت نفسه على دعم المسؤوليات الأخلاقية في الجماعة.

ويرمز الطوطم - سواء أكان حيواناً أو نباتاً أو جماداً - إلى هذا المبدأ المقدس من ناحية، وإلى الجماعة أو العشيرة من ناحية أخرى. وعلى ذلك فإن الطوطمية تصنف كدين لأنها عبارة عن نسق من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة.⁽¹⁾

والديانات الطوطمية سحرية وأخذت في بعض مراحلها سمة الديانة الإحيائية.

والديانة الإحيائية تقوم على مجموعة من المعتقدات الدينية التي تؤمن أن مظاهر الطبيعة كلها مسكونة بأرواح خيرة وشريرة، يمكن التأثير فيها من خلال أقوال وحركات دينية معينة. وهذا هو أصل السحر. وجدير بالذكر أن البعض يشير إلى الإحيائية بمصطلح آخر هو الحيوية. وقد ذهب تيلور وسبنسر إلى أن أقدم دين في الوجود هو الاعتقاد في الأرواح وعبادتها.⁽²⁾

وفي مرحلة ما اختلطت الديانة الطوطمية بالديانة الإحيائية، وعلى سبيل

(1) لمزيد من التفاصيل حول الطوطمية ووجهة نظر علم الاجتماع الديني، ولا سيما نظرية دور كايم، انظر: د. زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الديني، ص 120 وما بعدها. وفيلسيان شلي، موجز تاريخ الأديان، ص 21 وما بعدها.

(2) انظر: د. علي سامي النشار، ص 31.

المثال ديانة الناجا التي تعبد الطواطم، وهي أقدم ديانة في الهند قبل الغزو الآري، ولشعابين والأفاعى مكانة خاصة مقدسة في ديانة الهند الأقدم، فالإله الأكبر هو «ناجا» الإله الأفعوان (= ذكر الأفعى). وديانة الناجا ديانة طوطمية وهى أيضاً ديانة سحرية إحيائية، تؤمن بحلول الأرواح في ظواهر الطبيعة الحية والجمادة، والأرواح منها الطيب ومنها الشرير، ولا يحمى من الأرواح الشريرة إلا الرقى السحرية.

ولا تزال هذه الديانة موجودة في بعض المجتمعات البدائية في الهند، كما أنها تغلغت فيما بعد إلى الفيدية كما هو واضح من سفراتها رافيدا. ثم استمرت في الوجود في الديانة البراهمانية، ومن بعدها الديانة الهندوسية، حيث تتضح في كل من هذه الديانات بقايا الديانة الطوطمية والإحيائية.

وآثار الديانة القديمة لا تزال مستمرة حتى الآن في الهندوسية، مثل تقديس بعض النباتات، وتقديس الأنهار، والممارسات السحرية والتعاويذ والرقى. فضلاً عن عقيدة تناسخ الأرواح.

وتشير الاكتشافات الأثرية الحديثة إلى كثير من مظاهر الدين في الهند القديمة قبل أن يغزوها الآريون، فأصغر البلدان والقرى كان لها مبان لإقامة الطقوس. وقد عثر على أقنعة عديدة، الأمر الذى يشير إلى وجود كهنوت. وتشير التماثيل الأنثوية الصغيرة - التي تؤكد أهمية الحمل والرضاعة - إلى عبادة آلهة أنثوية، كما يشير انتشار تماثيل الثيران والحيوانات الذكورية الأخرى إلى ديانة تهتم بالخصوبة، وتوحى تسهيلات الاستحمام المتطورة بالعناية بالتطهير الدينى. وتدل الأشكال المتخذة لأوضاع اليوجا والموجودة على الأختام، على أن اليوجا ربما كانت لها جذور في هذه الديانة المبكرة،

وتؤيد الافتراض القائل بأن أديان الهند اللاحقة تمثل تزاوجاً بين الديانة الهندية الأصلية القديمة والديانة الآرية⁽¹⁾.

الديانة الإتروسكانية Etruscan Religion

معتقدات الشعب القديم وممارساته في منطقة إتروريا Etruria (توسكانا) غرب إيطاليا. اعتقد الإتروسكان Etruscans أن الآلهة عبرت عن طبيعتها وإرادتها في كل جانب من جوانب العالم الطبيعي؛ فكل طائر وكل حبة على سبيل المثال، كانت مصدراً ممكناً لمعرفة الآلهة. إن الخصائص التي تتميز بها آلهتهم البالغ عددها أكثر من أربعين إلهًا غالبًا ما كانت غامضة وقابلة للتغيير أو التبديل، مع أن بعضها كان قد تمت تسويته فيما بعد بالآلهة الرئيسة اليونانية والرومانية. اشتهر الإتروسكان بالتنبؤ divination؛ حيث أرادوا معرفة المستقبل، والبحث عن إشارات إلهية في البرق، وكبد الحيوانات التي تُذبح قربانًا، ورحلات الطيور. وقادهم الاعتقاد في الآخرة إلى بناء قبور مؤنثة كمساكن للموتى. وتبنى الرومان كثيرًا من ملامح الديانة الإتروسكانية وخصائصها في وقت لاحق.

الديانة الأسترالية Australian Religion

ديانة سكان أستراليا الأصليين، مؤسسة على الأحلام. دعت إلى العيش

(1) جون كولر، فلسفات شرقية، المترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان: الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1995، ص 46.

بشكل متوافق مع طريقة الحياة the way of life الموجودة في الأحلام، عبر أداء الطقوس و طاعة القانون. ومن خلال الأحلام والحالات الأخرى من الوعي المتبدل، يمكن أن يتصل الأحياء بالعالم الروحي ويكتسبون القوة منه. وربطت الأساطير، والرقص، والطقوس الأخرى، العوالم الطبيعية والروحية والإنسانية معاً في نظام كوني واحد a single cosmic order. وتعتقد أن روح الطفل تأتي من الحلم لتُحيي الجنين، وأن التراث الروحي spiritual heritage لشخص أكثر أهمية من الرابطة بين والد وطفل طبيعي. وشمل الفن المقدس رسومات الكهوف، والرمل، وصوراً على قشر الشجر.

الديانة الألطية Altaic Religion

معتقدات الشعوب الألطية وطقوسها وأساطيرها، وهي على الأرجح، مجموعة من الشعوب المرتبطة ببعضها لغوياً، بمن فيها الأتراك، والمغول. وهؤلاء من الشعوب الناطقة بلغات تانجوس - مانشو Tungus-Manchu. وكان العالم القديم يُسمّى الشعوب البدوية المختلفة التي تسكن أواسط آسيا بالسكيثيين Scythians، والسارماتيين Sarmatians (وهم الشعب الإيراني القديم)، والهنونيين Huns. وكان الشكل المميز الأصلي للديانة الألطية هو الشامانية Shamanism. ووراء هذه العبادة كانت أساطير نشأة الكون Cosmogony التي تعتقد أن السماء عبارة عن خيمة تستند على أقطاب أو أعمدة. ومن ثم اعترفت بوجود إله للسماء، له أسماء عديدة، وكذلك إلهة للأرض، وكانت الشمس هي «الشمس الأم»، وكان القمر هو «القمر الأب»، واعتبر الرعد روح الشر في شكل التنين. وكان يُعتقد أن الروح مستقلة عن الجسد، وأنها تتركه في مناسبات معينة. أما الموقى فكان يتم التخلص منهم

بطرق مختلفة كالدفن، والحرق. وكانت معدات المشرحة معتادة، وكانت الديانة الألطية تتصور العالم الآخر على أنه صورة من نسخة متطابقة من هذا العالم، وبذلك يكون نظامه انعكاساً لنظام هذا العالم. ولقد تأثرت الشعوب الألطية، إلى حد كبير، بالديانات الإيرانية، والمسيحية، والمناوية Manichaeism، والإسلام، والبوذية.

الديانة الألمانية Germanic Religion

معتقدات الشعوب الألمانية وطقوسها وأساطيرها قبل ظهور المسيحية، في المنطقة الجغرافية التي تمتد من البحر الأسود عبر أوروبا الوسطى وإسكندنافيا إلى أيسلندا وجرين لاند. انقرضت الديانة تماماً في وسط أوروبا مع التحول صوب المسيحية (القرن الرابع) لكنها استمرت في إسكندنافيا حتى القرن العاشر. ويروي الأدب الإسكندنافي القديم لأيسلندا الوسيطة (نسبة إلى القرون الوسطى)، وخصوصاً شعر إيدا Poetic Edda (1200م)، ونثر إيدا (1222م)، تقاليد الآلهة الألمانية. واعتقد أن الأرض خلقت من رحم فراغ كوني سُمّي جينونجب؛ وفي رواية أخرى، الآلهة الأولى كونتها من جسم أورجينير عملاق بدائي. كانت هناك مجموعتان من الآلهة في هيكل الآلهة الألمان: المحاربون «أيسير» Aesir، والزراعيون «فانير» Vanir. تضمّن الدين الألماني اعتقاداً أيضاً في أرواح حارسة نسائية، وجن، وأقزام. تمت المناسك في العراء أو في البساتين والغابات؛ وتمت ممارسة عادة تقديم قربان الحيواني والبشري. ويطلق اسم «راجناروك» Ragnarok على يوم نهاية العوالم أو يوم القيامة في الدين الألماني القديم.

الديانة الألوئية Aleut Religion

لا يزال، حتى الآن، هناك بعض الآثار التي تدل على وجود الديانة الأصلية للشعب الذي يسكن الجزر الألوئية (في الجنوب الشرقي لولاية ألاسكا). لقد ترسخت هذه الديانة عن طريق الروس في القرن الثامن عشر، ثم انتقلت إلى الولايات المتحدة الأمريكية في عام (1867م). ولما كان للجزر الألوئية باعٌ طويل مؤخرًا في مجال العمل التبشيري المسيحي؛ فكان أول من عمل منهم بهذا المجال هم الروس الأرثوذكس، ثم عمل به البروتستانت. وتنحدر شعوب الجزر الألوئية من فصيلة الإسكيمو Eskimo، لكن لغتهم وبناءهم الاجتماعي مختلف عن اللغة والبناء الاجتماعي للإسكيمو Eskimo، ويعتمد اقتصادهم الأصلي بالكامل على البحر.

أما الآن فقد أصبح الكثير من تعاليم الديانة الألوئية مجهولاً، لكن تقارير «جوشيلسون» Jochelson تؤكد على أنهم يؤمنون بإله أعلى «Aleuxta Agudax». وبالنسبة للأساطير الأساسية في الديانة الألوئية، فهناك أسطورة كانت تُسمى أسطورة «الأم - الكلبة Dog-Mother»، أو «ماهاخا Mahakha»، وهناك أسطورة أخرى عن كائنين نصفهما إنسان والنصف الآخر ذئب. أما الذكر في الأساطير الألوئية فيُسمى «أكاجنيكاخ Acagnikakh». وهذا ادّعى لعقد مقارنة بين هذه الأساطير وأساطير الإسكيمو. ومن الممكن تصنيف ممارسات الديانة الألوئية على أنها شكل من أشكال الممارسات الدينية السحرية الشامانية Shamanism. حيث لم تكن هناك معابد، لكن كان يوجد العديد من مراكز العبادة التي كانت تُقام فيها الطقوس لاستعطاف الأرواح «Kugan» والسيطرة عليها. وأحياناً كانت تُرفع صور أشخاص في هذه المراكز.

ومن بين الأشياء الشائعة المستخدمة في العبادة، كانت توجد الطبلية (بوصفها جزءاً مكملًا للممارسات الدينية السحرية)، وكان يوجد ما يسميه «جوشيلسون»، «كالوميت Calumet»، وهو عبارة عن زوج من العصا الخشبية أو الخيزران يتراوح طولهما بين قدم ونصف إلى أربعة أقدام، مطلية ومُزينة بأشكال رمزية. وكانت التهامم أيضًا واسعة الانتشار. وكان هناك سائل مصنوع من أنسجة الجسد الميت، وكان دهانًا قويًا. ولا تزال احتفالات البلوغ (ولا سيما لدى الفتيات) تُقام من حين لآخر؛ حيث يتم عزل الفتاة، وتُمنع من دخول المعبد، وتُوضع تحت رعاية امرأة عجوزة، وتُمنع من تناول أطعمة معينة. وتستمر هذه العملية لمدة خمسين يومًا، يُعتقد أن الفتاة تسترد عافيتها خلالها. أما إجراءات دفن الموتى، فإنها تتضمن عادة الكشف على الجثمان، متبوعًا بحفظ الرُفات في ملاجئ صخرية، وبالنسبة للمعتقدات المتعلقة بشأن مصير الإنسان فإنها تتشابه مع معتقدات الإسكيمو.

الديانة الإيجية Aegean Religion

يُستخدَم هذا الاصطلاح لوصف ديانة كانت منتشرة في منطقة تتميز بثقافة متجانسة. وتتألف هذه المنطقة، التي تمثل الجزء الرئيس من أرض اليونان، وتمثل أحيانًا المنطقة الساحلية المجاورة لآسيا الصُغرى وسوريا، تتألف من كريت، وقبرص، وجزيرة سيكلاديس Cyclades، وذلك قبل العصر الهليني (أي قبل عام 1200 ق.م). ومن الأفضل أن نُعالج هذا الموضوع في ضوء الديانة «الكريتية الميسينية Cretan-Mycenaean»، التي هي عادة وصف للشكل البدائي للديانة الإيجية، والتي سوف يرد ذكر اسمها هي فقط في هذه الحقبة؛ فمنذ العصر الحجري الحديث Neolithic، والعصر

البرونزي المبكر تم العثور على كثير من التماثيل لسيدات عرايا، كانت موجودة في الغالب في قبور في كل مكان في المنطقة. وارتبطت شهرة هذه الواقعة بذيوع شهرة الإلهة «سييل» Cybele فيما بعد في الديانة الكرتية؛ إذ إن الديانة الإيجية تتميز بعبادة إلهة الخصوبة والموت. وكان ظهور مثل هذه العبادة في جزء من القارة الآسيوية يرتبط بمنطقة بحر إيجة بعلاقات وثيقة، بمثابة تأكيد أيضاً على وجود عبادة الإلهة «سييل». وثمة دليل في قبرص على أن الشعائر تضمن إلهة، وإله أو كاهن، ونساء راقصات، وثعابين. ومن المؤكد أن الديانة الكرتية تُعتبر، في شكلها الشائع، تفسيراً للتعاليم الدينية الشائعة في منطقة بحر إيجة.

الديانة البلطيقية Baltic Religion

تُطلق على المعتقدات والممارسات القديمة للبلطيق في أوروبا الشرقية. ويعتقد أنها تقدم دليلاً على وجود مصدر مشترك مع الدين الفيدي والإيراني. وكانت أكثر آلهة البلطيق أهمية هي آلهة السماء؛ «ديفز» (السماء)، و«بيكونز» (الرعد)، و«سول» (إلهة الشمس)، و«مينيس» (إله القمر). وكان شائعاً عند كل شعوب البلطيق إله الغابة، أم الغابة. والإلهات جَسَدَنَ السمات المختلفة للطبيعة. وتجسّد القدر أو الحظ في الإلهة (ليما)، التي حددت مصير كل فرد عند لحظة ميلاده. واعتقدوا أن الموتى يزورون العالم ثانية كأرواح خيرة أو كأرواح شريرة؛ كما كان الشيطان "فيلنس"، وكذلك مخلوق شبه ذئب معروف بـ«فيلكسس» أو «فيلكتس» أيضاً، يرتكب الشر. ويمثل تركيب العالم الذي في مركزه شجرة العالم world tree، والعداوة بين «سول» و«مينيس»، موضوعات مهمة. وكانت المهرجانات

مؤشراً على التحول الصيفي، والحصاد، والزيجات، والجناز. وكانت العبادة تتم في البساتين المقدسة والتلال الصغيرة؛ وكشف التنقيب عن معابد خشبية دائرية أيضاً.

الديانة السلافية Slavic Religion

معتقدات وممارسات دينية للشعوب السلافية القديمة في شرق أوروبا، شاملة الروس، والأوكرانيين، والبولنديين، والتشيكيين، والسلوفاكيين، والصربيين، والكرواتيين، والسلوفين. اعتقدت معظم الأساطير السلافية Slavic Mythologies أن الله قد أمر الشيطان بإحضار حفنة من الرمل من قاع البحر وخلق الأرض منها. تميز الدين السلافي غالباً بالثنائية: إله أسود يستدعى في اللعنات، وإله أبيض يتم التضرع إليه للحصول على الحماية أو الرحمة. كما كانت آلهة النار والبرق شائعة أيضاً. يبدو أن الروس القدماء قد نصبوا أصنامهم في العراء، لكن سلافيّ البلطيق بنوا المعابد وأحاطوها بأماكن مقدسة؛ حيث أُقيمت مهرجانات وقُدِّمت قربان حيوانية وبشرية. تضمّنت مثل هذه المهرجانات أيضاً مآدب عمومية، غالباً ما يُستهلك فيها لحم الحيوانات القربانية.

الديانة الكلتية Celtic Religion

معتقدات وممارسات الكلتيين القدماء في بلاد الغال Gaul (تشمل الآن فرنسا وبلجيكا، والجزء الألماني الواقع غرب نهر الراين)، والجزر البريطانية. ركزت العبادة الكلتية على تفاعل العنصر الإلهي مع العالم الطبيعي. اعتقدوا

أن الينابيع، والأنهار، والتلال، قد سكنتها أرواح حارسة، عادة أنثوية. وعبدت بعض الآلهة على نحو واسع، وارتبطت آلهة أدنى بقبائل أو أماكن معينة. وكان «لوجاس» Lugus هو أكثر الآلهة شهرة، والذي كان ماهراً في كل الفنون، و«سيرنونوس» Cernunnos الذي كان إله الحيوانات؛ بينهما دعيت إلهة البحار والخصوبة «إبونا» (في بلاد الغال)، و«ماش» (في أيرلندا)، أو رهيانون (في بريطانيا). غالباً ما جاءت الآلهة في مجموعات من ثلاثة آلهة. كان «الدرويدون» Druids هم كهنة الدين الكلتي واحتفظوا بتقليد شفهي ولم يتركوا كتابات. شملت المهرجانات الموسمية «سامهين Samhain» (1 نوفمبر)، الذي أشر بنهاية الصيف وعمل كعيد للموتى، و«بلتن Beltane» (1 مايو). واعتبرت أشجار البلوط، وشجرة الإيلكس، ونبات الهدال، مقدسة. وآمن الكلتيون بالحياة بعد الموت بالإضافة إلى تناسخ الأرواح.

الديانة الفنلندية الأوغرية Finno- Ugric Religion

منظومات اعتقادية للشعوب الفنلندية الأوغرية سبقت المسيحية، عاش معتقوها في إسكندنافيا الشمالية، وسييريا، والمنطقة البلطيقية، وأوروبا الوسطى. وتتضمن الجماعات الفنلندية الأوغرية الباقية: السامي Sami (اللايين)، والفنلنديين، والأستونيين، والمجريين. وقاد التنوع الجغرافي والثقافي لهذه الشعوب إلى تطوير معتقدات دينية متنوعة. أكثر أساطير الخلق الفنلندية الأوغرية شهرة هي أسطورة غواص الأرض، التي فيها يجبر الشيطان على الغوص إلى البحر ويجمع رملاً، منه يشكل الله الأرض. تتحدث الأسطورة الأخرى عن خلق العالم من بيضة كونية a cosmic egg. شملت

الآلهة الرئيسة في العادة إلهًا للسماء وأماً للأرض. وإذا كانت الآلهة الرئيسة بعيدة، فقد كانت هناك أرواح حارسة قريبة لتنظيم الحياة اليومية؛ استقرُّوا في مساكن، ومواقع طبيعية مثل البحيرات والغابات، وظواهر طبيعية مثل الريح أو النار. تمت ممارسة عبادة السلف Ancestor worship، وشملت الوظائف الدينية: شامانات Shamans، وكهنة القربان، وحراس الحرم، ونساء باقيات محترفات، ومؤدي مراسيم الزفاف. تراوحت مراكز العبادة بين أحرم مقدسة وطنية إلى بساتين مقدسة وأحجار قُرْبانية.

الديانة الفيدية⁽¹⁾

غزا الآريون الهند في القرن العشرين قبل الميلاد⁽²⁾، والآريون هم قوم يوصفون الآن بـ «الهند أوروبيين» كانوا يستوطنون أصلاً شمال البحر الأسود بين جبال الكربات⁽³⁾ والقوقاز⁽⁴⁾. وكانوا يطلقون على أنفسهم اسم أرياس Aryas الذي يعني النبلاء. وهم الذين تشكلت معهم الكتب الفيدية المقدسة. وعندما دخلوا إلى الهند لم يندمجوا بالزواج مع الهنود الأصليين، بل حافظوا على نقاء عرقهم وتميزهم، وتعاملوا مع السكان الأصليين على أنهم عبيد وخدم. ومن ثم أوجدوا نظام الطبقات المفضل الصارم على أساس ديني وهو ما سنتحدث عنه بعد ذلك.

(1) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى محمد عثمان الخشت، (مقارنة الأديان: الفيدية، البرهمية، الهندوسية).

(2) ويقال في القرن السادس عشر قبل الميلاد، كما يقال في القرن الثالث عشر قبل الميلاد.

(3) سلسلة جبلية بوسط أوروبا في تشيكوسلوفاكيا، وغرب أوكرانيا وشمال رومانيا.

(4) سلسلة جبلية تقع بين أوروبا وآسيا وتمتد من البحر الأسود إلى بحر قزوين.

وبطبيعة الحال كان الفرق بين الآرى والهندي الأصلي واضحاً على مستوى الشكل والبنية، فعلى حين كان الهندي الأصلي أسود اللون أو مائلاً إلى السواد وقامته قصيرة كان الآرى أبيض البشرة مائلاً إلى طول القامة. وتقدم لنا الفيدا بعض ملامح الهنود الأصليين على أن لهم جلدًا أسود، وبدون أنف، وأن لغتهم بربرية، ويعتقدون عبادة العضو الذكري Linga⁽¹⁾ ويمتلكون قطعان الماشية بكثرة، ويسكنون مساكن محصنة. وتطلق الفيدا عليهم اسم الداسا كما تنسب بطولات الانتصار عليهم إلى الإله الفيدي الأشهر إندرا⁽²⁾.

وبعد استقرار الآريين في الهند نشأت معهم الديانة الفيديّة التي تطورت فيما بعد فأصبحت الديانة البراهمانية، التي تطورت بدورها إلى الديانة الهندوسية الحالية. وتطور ديانة ما إلى ديانة أخرى لا يعنى بالضرورة حدوث ارتقاء في الفكر الديني، حيث إن حركة التطور في ديانة ما قد تعنى تقدماً وارتقاءً، وقد تكون متضمنة لنوع من الارتداد لبقايا الماضي، وربما تتضمن حركة التطور مدًا وجزرًا بين الارتقاء والارتداد. هذه الملاحظة ينبغي تسجيلها هنا حتى لا يتوقع القارئ مثلاً أن الهندوسية أرقى من البراهمانية في كل جوانبها، فالبراهمانية أنضج بكثير وأرقى على ما يتضح معنا من تحليل الأوبانيشاد.

تظهر الألوهية في الديانة الفيديّة من خلال الظواهر الكونية والطبيعية،

(1) سنشير بالتفصيل إلى هذه العبادة فيما بعد. وليس بصحيح ما ذهب إليه البعض من أن كلمة Linga مشتقة من الكلمة Link أى رباط أو مزوجة أو قرابة، بل العكس هو الصحيح، فالكلمة الهندية هي الأصل.

(2) انظر: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبدالمهادى عباس، سوريا، دار دمشق، 1978، ج1، ص 243.

حيث تنظر هذه الديانة إلى الطبيعة نظرة مقدسة ذات قوى سرية نافعة ومدمرة معاً، جذابة ومرعبة، محيية ومميتة، فلم تكن الطبيعة - كما هي بالنسبة لنا - موضوعاً للتحليل والدراسة العلمية من أجل تسخيرها لمصلحة الإنسان، بل كانت هي مقر الألوهية كقدرة نظام، ومن ثم كأساس الحياة البيولوجية والوجود السعيد. وتبدو الطبيعة كنظام عجيب خارق وخاضع لقوى منظمة هي قوى الألوهية. وإذا كانت الألوهية مباطنة وحالة في الطبيعة، فإنها في الوقت نفسه منزهة ومقدسة؛ فالإله الفيدي فارونا مثلاً هو حارس النظام الكوني، وهو نفسه أيضاً النظام الكوني، كما أنه كذلك السماء اليومية التي تعتبر رمزاً له وعلامة على تنزهه.

وكان التفسير المنطقي للطبيعة لوحى الكوني المتعدد الأشكال في الديانة الفيديّة، يكمن في الشرك، فهي ديانة مشركة تؤمن بتعدد الآلهة، حيث تعطى لكل إله مهمة محددة وقدرة خاصة تناسب شكلاً من أشكال الظواهر الكونية أو الطبيعية أو حتى الاجتماعية، فالآلهة متعددة ومقسمة تبعاً لقدراتها ومهامها.

وهناك نوع ما من التوافق بين بنية مجمع الآلهة وبين بنية الكون؛ فتقسيم الكون إلى مستويات وأجزاء يقابله تقسيم الآلهة كذلك. بل إن بنية النظام الاجتماعي لها ما يوافقها في بنية نظام الآلهة؛ حيث تتوزع الآلهة في مستويات مثلها تتوزع الطبقات الاجتماعية.

ويمكن أن يلاحظ المدقق أن أسفار الفيدي لا تقدم الدين في صورته النهائية رغم أنها تزعم هذا، بل تقدم الدين وهو في طور التكوين. ولذا نشاهد في الفيدي الدين بداية من النزعة الطوطمية الإحيائية وانتهاء بوحدة الوجود.

ونرى تحديداً ماهوياً للإله ما من الآلهة يتعارض مع تحديد ماهوى للإله آخر، كما نجد تطوراً في تحديد العقيدة الخاصة بكل إله من مرحلة إلى أخرى. وعلى سبيل المثال.. فإن «فارونا» كان في البداية، يحيط بالأرض، ورداؤه هو السماء، وأنفاسه هي الرياح. ثم تطورت عقيدته فصار أعلى الآلهة مقاماً، وحارساً للقانون الأبدي ومطبقه، وهذا القانون هو «ريتا» الذى كان في البداية قانوناً يحفظ حركة الكواكب والنجوم ثم صار قانوناً كونياً شاملاً.

وأنشأ عدد الآلهة الكبير في الفيدا مشكلة حول تحديد الإله الخالق للكون، وهنا نجد تضاربات كثيرة. كما نجد كذلك وحدة الوجود حيث يتحد أو يتوحد الخالق والمخلوق في شيء واحد.

وتوجه معظم الترنيمات في الفيدا إلى الآلهة، وهى ذات دور جوهرى في أداء شعائر العبادات. ومن الملاحظ أن الآلهة حسب بعض نصوص الفيدا ليست حاملة لصفات بشرية، ولكنها في أحيان أخرى تحمل هذه الصفات؛ فاللاهوت الفيدي يتميز في بعض نصوصه عن معظم أنواع اللاهوت بكونه الأقل تأثراً بالسماوات الإنسانية في تصويره للإله أو الآلهة.

وتنظر الفيدا إلى الآلهة كرموز للقوى الأساسية للوجود، فالكلام، والوعى، والحياة، والماء، والنار، وغير ذلك من قوى الوجود، تعتبر من بين القوى المباركة التي يرمز إليها كآلهة في الفيدا، وهى تمثل القوى التي تخلق الحياة وتدمرها، والتي تسيطر على حركة الوجود⁽¹⁾.

والآلهة الفيديّة ترمز لقوى الوجود، وهى ليست منفصلة عن الكون ذاته، فكل من الروح ومادة الكون ينظر إليهما على أنهما متضامنان في الوجود

(1) جون كولر، الفكر الشرقى القديم، ص 47.

ذاته. ولأن الوجود كان يُنظر إليه على أنه عاقل، بحكم ما في مضمونه؛ فإن الكون الوجود كان يُنظر إليه على أنه عاقل، بحكم ما في مضمونه، فإن الكون قد نُظر إليه باعتباره كلاً منظماً، والنظام الكامن في ضروب الانتظام العضوية يمضي إلى عمق أكبر ليصل إلى قلب الوجود، وهذا النظام العميق، هو نظام الريتا Rita الذي يقدم قواعد للتعبير عن الوجود، سواء كانت قواعد أخلاقية أو نفسية أو جمالية أو دينية⁽¹⁾.

ولأن الريتا تعتبر الإيقاع الجوهرى للوجود، وبنية هذا الوجود، فإنها تحتل مكانة جوهرية أكثر من الآلهة، فالريتا بوصفها النظام الكونى الشامل تشكل الواقع أو الطبيعة الحقة التي تنظم الأشياء. وتسمى أيضاً الدهارمان في السنسكريتية الكلاسيكية. ويلاحظ في علم الأديان المقارن أن عقيدة الريتا توجد كذلك في «الأفستا» النص المقدس للديانة «المزدكية» في إيران، تحت اسم «إشا». وتوجد كذلك عند الفرس الإخمينديين تحت اسم «آرتا». ويرى جان فيلوزات⁽²⁾ أن هذا التشابه قد يكون من بقايا هندية إيرانية مشتركة سابقة تاريخياً. ومن المحتمل أن يكون أحدث زمانياً، وتوالد بحكم علاقات الحوار بين الإيرانيين والهنود والتفاعل المستمر بينهما، لكن ينبغي التأكيد على أن هذه العقيدة أكثر انتشاراً وتغلغلاً في الهند منها في إيران، وربما يرجع ذلك إلى التطورات والتحويلات التي حدثت في عقائد الإيرانيين بعد اعتناقهم الإسلام.

وغنى عن البيان أن مفهوم «الريتا» عند الهندوس، أو مفهوم «آرتا» عند

(1) المرجع السابق، ص 47.

(2) جان فيلوزات، فلسفات الهند، ترجمة على مقلد، المنشورات العربية، المطبعة البوليسية - جونية، 1976، ص 8 - 9.

الفرس الإخمينيين، أو مفهوم «إشا» في «الأفستا»، يختلف عن مفهوم «القدر» في الإسلام، حيث إن القدر في الإسلام هو فعل إلهي، أو هو مشيئة الله وسنته الكونية. ولذلك فالقدر ليس قانوناً يسرى على الله ذاته، وهذا بخلاف المفاهيم السابقة التي ترى أن الله أو الآلهة تخضع لفعل هذا الناموس الكوني.

وتنظر الفيدا إلى الإنسان في تكوينه وحياته نظرة تجعله موازياً للطبيعة، فجسم الإنسان مكون من العناصر ذاتها التي توجد في الطبيعة. والأجسام الصلبة والأرض والسوائل العضوية، والماء والحرارة الجسدية، والنار والأنفاس والهواء، كلها لها ما يوازيها في الإنسان. النار مثلاً توازيها الصفراء، والهواء توازيه الأنفاس، ولا يقصد بالأنفاس هنا التنفس الرئوي، بل كل التحركات وكل مظاهر الحياة. ومن ناحية أخرى، تبين بعض النصوص الفيدية أن الكون مركب على هيئة إنسان، أعضاؤه هي الأرضي، وشرايينه هي الأنهار، وأنفاسه الهواء.

ومن هذه الأعضاء تشتق المراتب الوظيفية للمجتمعات الإنسانية، فالبراهمة هم حملة الكلمة ويشكلون الرأس، والمحاربون بمثابة الأذرع، والمزارعون هم المعدة، أما العمال فهم يناظرون الأرجل. ولا تنظر الفيدا إلى العناصر الإنسانية والكونية نظرة حسية فقط، فالكلام مثلاً ليس صوتاً فقط، وإنما يتضمن قدرة خفية.

وتكمن الذات الموحدة لكل العناصر وراء كل المظاهر الحسية المتنوعة. كما يكمن في قلب الوجود كائن واحد محرك لكل شيء في العالم سواء أكان من ظواهر الطبيعة أم من الآلهة، هذا الكائن هو الجوهر المشترك لكل شيء في الوجود، وهو قوة مجهولة لا يمكن وصفها أو تحديدها في كثير من نصوص الفيدا.

نشأة وخلق العالم في الفيدية:

توجد نظريات أو أساطير متعددة عن خلق الكون ونشأته في اللاهوت الفيدى..

تقول الأسطورة الأولى - إن الخلق تم عن طريق تخصيب المياه الأزلية، حيث كان الإله مثل الجنين الذهبى أو البيضة الذهبية يرفرف على سطح المياه الأزلية، وعندما اخترقها تمت عملية الإخصاب للمياه التي تولد إله النار آجنى وتضع الريج فيدا البذرة الأولى التي تلقتها المياه مع الصانع العالمى فيشفاكرمان. وهنا تمثل الأسطورة الجنين الذهبى كبذرة الإله الخالق الهائمة على المياه الأزلية⁽¹⁾.

وتشير الأسطورة الثانية إلى أن نشأة العالم جاءت نتيجة تضحية الآلهة بالمراد الأولى بوروشا Purusa، حيث خرجت من أجزاء جسده كل الكائنات والظواهر الكونية والطبقات الاجتماعية الأربع في الهند بل خرجت الآلهة كذلك!. (لا تستغرب وجود التناقض هنا فهذه سمة اللاهوت الفيدى بامتياز) تقول الأسطورة الفيدية: « كان لبوروشا ألف رأس، وألف عين، وألف قدم. إنه حضن الأرض من كل الجوانب، ولم يكن بعيداً. بوروشا هو الكل، ما كان وما سيكون. إنه رب الأبدية التي ينميها بالطعام (الأضاحى) .. عندما وزع الآلهة أمامهم الأضحية، كان بوروشا التقدمة⁽²⁾ ..».

(1) ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج1، ص 12.
(2) هذا النص ترجمه من السنسكريتية ادوارد ج. توماس فى أناشيد فيدية من كتاب «حكمة الشرق» لندن عام 1923. وقد اقتبسه: د. سرفالى رادا كرشنا، ود. شارلز مور فى كتاب «الفكر الفلسفى الهندى»، ترجمة ندوة اليازجى، دار اليقظة العربية، 1967، ص 48.

وتشير الأسطورة الثالثة إلى خلق العالم بفصل السماء عن الأرض، وتقطيع اندرا للنتين فريترا Vritra.

أما الأسطورة الرابعة، وهي الأشهر، وتوجد في الكتاب العاشر من الريح فيدا، فتقول: «في البدء لم يكن هناك وجود ولا عدم، لا وجود للعالم، فتلك السماء الوضأة لم تكن هناك، كلا ولا كانت برودة السماء منشورة في الأعلى، فماذا كان لكل شيء غطاء؟ ماذا كان موئلاً؟ ماذا كان محباً؟ أكانت المياه بهوتها التي ليس لها قرار؟ ولم يكن ثمة موت، ومع ذلك فلم يكن هناك ما يوصف بالخلود، ولم يكن هناك فاصل بين النهار والليل، و«الواحد الأحد» لم يكن هناك سواء، ولم يوجد سواء منذ ذلك الحين حتى اليوم، كانت هناك ظلمة، وكان كل شيء في البداية تحت ستار من ظلام عميق - محيط بغير ضياء - والجرثومة التي لم تنزل كامنة في اللحاء برزت طبيعة واحدة من الحر والحرور، ثم أضيف إلى الطبيعة الحب، وهو ينبوع الجديد للعقل - نعم إن الشعراء في أعماقهم يدركون - إذ هم يتأملون - هذه الرابطة بين ما خلق وما لم يخلق، فهل هذه الشرارة جاءت من الأرض، وتتخلل كل شيء وتشمل كل شيء، أم جاءت من السماء؟ ثم بذرت الحبوب، ونهضت جبابرة القوة - فالطبيعة في أسفل، والقوة والإرادة أعلى - من ذا يعلم السر الدفين؟ من ذا أعلنه هاهنا، من أين جاءت هذه الكائنات على اختلافها؟ إن الآلهة أنفسها، جاءت متأخرة في مراحل الوجود - من ذا يعلم أني جاء هذا الوجود؟ إن من صدر عنه هذا الخلق العظيم سواء خلقه بإرادته، أو صدر عنه وهو ساكن، إنه هو ربنا الأعلى في السموات العلى، إنه هو يعلم السر - بل لعله يعلم من السر شيئاً»⁽¹⁾.

(1) اقتبسه ول ديورانت في: قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الأول، ترجمة=

وثمة أساطير أخرى في الفيدا لها رأى آخر في نشأة الكون، غير أن الأربع السابقة هي الأكثر ذيوغاً. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن أصل الفيدا ليس أصلاً واحداً، وأن هناك أيدي كثيرة أسهمت في كتابتها في عصور مختلفة، لكن ما يلفت النظر حقاً هو وجود كل تلك الأساطير المتعددة والمتباينة تبايناً شديداً في كتاب واحد فقط ينظر إليه أتباعه باعتباره مقدساً وذا أصل إلهي!

الشعائر والطقوس في الفيدية:

قد تكون العبادة في ديانة ما شأنًا خاصاً وحميماً وعلاقة فرد متناهٍ بفرد لا متناهي، حيث تدخل الأنا الإنسانية مع الذات الإلهية في حوار شخصي متفرد. لكن في ديانة أخرى تكون العبادة شأنًا جماعياً واجتماعياً، وفي الغالب، قضية دولة وأمة. وتجمع بعض الديانات الشاملة بين الحالتين السالفتين للعبادة، مثل الإسلام.

وتكون العبادة شأنًا جماعياً في أي ديانة تجعل مهمتها الأساسية تأمين بقاء العالم المهدد من قوى الشر، وازدهار المجتمع، والمصالحة مع الألوهية، وخصوبة الناس والقطعان والزراعة. بيد أنه يمكن أن نجد في بعض

d = د. زكي نجيب محمود، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، طبعة دار الجليل - بيروت وهي مصورة عن النسخة الأصلية، بدون تاريخ، ص 41 - 42.
والنص المقتبس ترجمة الى الإنجليزية ما كس مولر. انظر

Smith, Oxford History, P. 20.

وترجمة جون كولر مع اختلافات مع الترجمة الأولى في كتابه: الفكر الشرقي القديم، ص 49 - 50.

الديانات الشاملة ذاتها التي تعتبر الخلاص فردياً في المقام الأول - نجد أن مفهوم الجماعة قد احتفظ بأهميته، حيث إن الخلاص يستلزم الانتهاء لفئة ويستوجب الانخراط في تنظيم.

ومن ثم فإنها تشرع شرائع وأنظمة، الأمر الذي يجعلها تقع تحت سيطرة القوانين الاجتماعية والثقيل الاجتماعي لطبقة الكهنة. وهذا ما يتجلى على نحو واضح في الديانة الفيدية، حيث يقوم الكهنة بمختلف الشعائر والطقوس عندما تمارس الشعائر بشكل جماعي.

والعبادة الرئيسية في الديانة الفيدية هي التضحية؛ حيث إن الفيدا تؤكد على أن أرواح الموتى بحاجة إلى التغذية بالأضحيات الجنائزية، بل إن الآلهة بحاجة أيضاً إلى أن تقدم لهم الأضاحي، ويحتفل بها بمساعدة النار، ويصب لهم السوما السائل المخلد (انظر ما سنقول لاحقاً عن الإله سوما). إن التضحية في العقيدة الفيدية تقيم أود الآلهة، بل إن التضحية تخلق الآلهة، كما أن التضحية التي خلقت الآلهة وأقامت أودها، تجعل هذا الآلهة تشبع الرغبات الإنسانية، وتحقق مطالب الإنسان في طول العمر والغنى وإنجاب الذكور.

وتتوحد عناصر الأضحية في الفيدية مع أجزاء الكون، كما كان ينظر إلى التضحية - كما ألمحنا أعلاه - على أنها تمثل فعل الخلق مرة أخرى، وتؤدي دوراً لا بد منه في المحافظة على النظام الكوني؛ مما يعني أن الكون ككل بما فيه النظام الأخلاقي يعتمد على شعيرة الأضحية⁽¹⁾.

(1) انظر: جفرى بارندر (مشرف على التحرير)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبدالفتاح، ومراجعة د. عبدالغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993، ص 152.

ويلاحظ أن الديانة الفيدية ليس لها معابد أو هياكل مخصصة لممارسة عملية العبادة أو التضحية. وهذه حالة تكاد تكون استثنائية في الأديان؛ لأن معظم الديانات تصنع معابد ومذابح باعتبارها أماكن الاتصال بين الإنسان والله، وقد شيدت الهياكل، في البدء، في أماكن اعتبرت مقدسة، حيث أقيمت حولها الحواجز والأسوار. وعلى سبيل المثال فإن العبرانيين قد بنوا هياكلهم فوق المرتفعات والتلال. وساد الاعتقاد أن إقامة الهياكل في الهواء الطلق تتيح للإله الظهور بمظهر برق يحرق الضحية. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: متى أخذ الناس يعتقدون بأن آلهتهم تستطيع أن تسكن لا في أماكنها الخاصة بها، بل في بيوت ومساكن يصنعها الإنسان؟ وماذا كان هدف الهيكل الأساسي؟ هل الاستيلاء على الإله والتفرد بامتلاكه أم مجرد إكرامه؟ أم أن هذا من أجل تحديد وجهة جغرافية توحد اتجاه أهل الديانة؟ أم رغبة الكهنة في احتكار حق التعامل مع الآلهة واستغلال هذا لتحقيق مصالحهم؟ لا توجد إجابة واحدة محددة وقطعية عن هذا السؤال. ومن الملاحظ على العموم أن الإنسان في الديانات الطبيعية والتشبيهية عنده ميل غالباً إلى بناء معابد وبيوت للآلهة أو للإله.

وتعد الفيدية استثناء من الحالة السابقة؛ فهي لم تشيد معابد؛ حيث كانت طقوس العبادة والتضحية تمارس في منزل الأسرة، أو في أرض خلاء. وكان يُقدم في هذا الطقس قرابين أو تقدمات نباتية وتقدمات حيوانية. أما النباتية فمنها الحبوب والكعك، وأما الحيوانية فهي الحصان والماعز والثور. وعندما تمكنت الرياح فيدا وسيطرت أصبح شراب السوما المقدس هو أهم ألوان ممارسة العبادة والتضحية.

وتنقسم العبادة بالتضحية في الديانة الفيدية إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول - منزلي: يمارس في نطاق الأسرة بواسطة الأب ومساعدة زوجته، وهى تضحية تتوقف على مقدرة الأسرة، وليست ذات تعقيدات شعائرية بالقياس إلى النوع الثانى الذى يمارسه الكهنة أو النوع الثالث الذى يمارسه الكهنة والسلطة الملكية.

النوع الثانى - جماعى: يمارس في الحلاء بواسطة الكهنة، وكان عددهم غير ثابت؛ حيث كان يزداد عندما تكون الطقوس أكثر تعقيداً، وفي نص غير ملزم في الريج فيدا يكون عددهم ثمانية بما في ذلك الشخص صاحب التضحية.

ويضم فريض الكهنة:

(1) **البراهمان (الشخص المنسوب إلى البراهمان):** وهو على رأس الفريق؛ حيث يعتبر تجسيداً للبراهمان (= مبدأ العالم)؛ وهو يؤمن بحضوره الاتصال المباشر بالإله؛ لأنه يمثل السلطة المقدسة، ويجلس وهو طاهر متعطر في الوسط، ولا يتدخل إلا عند ارتكاب مخالفات في تقنيات الطقس. ويتلقى نظراً لأهميته ومكانته نصف التضحية.

(2) **الهذ فارىو ومساعدوه:** الذين يتولون القيام بالأعمال المادية.

(3) **الأوغاتار وفرقته:** الذين يؤدون الترانيم.

(4) **الهوتار:** الذى يريق السائل المقدس، ويتلو مقاطع من الريج فيدا.

وكان جزءاً من الأضحية الذى يلقى في النار يصل إلى الآلهة بواسطة إله النار آجنى. بينما نصف الباقي للبراهمان، ويذهب ما تبقى إلى المضحى

والكهنة الذين يحصلون على أجر مناسب من المضحي، كأن الجميع يشتركون في الطعام والشراب الإلهي.

ويلاحظ أن جور الكهنة كان كبيراً؛ فهم وحدهم الذين يعرفون ما يجب أن يقال من ترانيم وصيغ مقدسة. ولقد حافظوا على دورهم وامتيازاتهم؛ إذ إنهم - رغم ممارستهم السحر - يحظرون ممارسته على الآخرين. لكنهم يمارسونه لحسابهم وحساب من يدفع لهم ثمناً، وكانوا يفضلون البقر كتمن، وكانت غالبية في ذلك الوقت، ويستندون في موقفهم إلى النشيد العاشر من الكتاب العاشر من الريج فيدا الذي يقول: «إذا أعطيت بقرة للبراهمة كسبت كل العوالم».

ولقد اعتبر الكهنة الترانيم التي يتلونها ذات قوة سحرية مستمدة من البراهمان المبدأ المحايد الذي يستمد منه البراهمان البشري المجسد له السيطرة على الترانيم المقدسة. ويمكن الحصول على فاعلية القربان بالتلاوة الدقيقة المتأنية للترانيم؛ مما يكشف عن الأهمية القصوى للكلمات؛ الأمر الذي أدى إلى نشوء علم لتحليل الأصوات وقواعد النحو.

النوع الثالث - ملكي: يعد هذا النوع بطبيعة الحال أكبر أنواع العبادة بالتضحية في الديانة الفيدية.

وينقسم إلى ثلاثة أصناف على النحو التالي:

(1) **الراجاسويا Rajasuya:** ويقام في حفل مقدس لتنصيب الملك، ويشتمل على تفصيلات معقدة تنتهي في مرحلتها الأخيرة إلى نضج الماء مع مجموعة من السوائل المقدسة على رأس الملك.

(2) الفاجايا Vajapeya: ويعنى شراب القوة الذى يستخدم لتجديد الشباب في حفل مقدس يتضمن سباق العربى والصعود المصطنع التمثيل للملك وزوجته إلى السماء بواسطة سلم.

(3) الاشقاميدا Ashvamedha: وهو التضحية بالحصان، التي تعد من أكثر التضحيات شهرة وأهمية، وتصنع للملك المنتصر وفق طقوس خاصة ربما لا فائدة من ذكرها. وتهدف هذه التضحية إلى نقل قوة الحصان الكامنة إلى الملكة. مما يعود عليها بالصحة والقوة هى وسائر الأسرة المالكة⁽¹⁾.

وفي مجال المقارنة بين الأديان، ينبغي تسجيل أن التضحية بالحصان في الديانة الفيدية له ما يشابهها في ديانات الفرس القدماء واليونانيين والجرمان، واللاتين والأرمن⁽²⁾ لكنها لا تمارس بمثل التعقيد الأسطوري اللاهوتي الذى تمارس به في الديانة الفيدية.

هذا باختصار وتبسيط شديد طائفة من العبادة بالتضحية في الديانة الفيدية، وثمة أنواع أخرى كثيرة نذكر منها فقط التضحية بالإنسان، أو الشروع في التضحية به، ثم يفرج عنه في آخر لحظة، ويضحى بدلاً منه بحيوان. وهذا القربان ربما يستدعى - مع الفارق في الدافع والدلالة الدينية - المقارنة بينه وبين قربان النبي إبراهيم عليه السلام عندما شرع في التضحية بابنه إسماعيل - حسب الإسلام⁽³⁾ - أو ابنه إسحاق حسب اليهود

(1) قارن: المصدر السابق، ص 150.

(2) ذهب إلى هذا الرأي: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج1، ص 271.

(3) لمزيد من التفاصيل حول موقف الإسلام وأدلتته على أن إسماعيل كان هو الذبيح،=

والمسيحية⁽¹⁾، ثم أنقذ بتدل إلهى في آخر لحظة، وتم فداؤه بذبح حيوان. والخلاف بين اليهودية والمسيحية من جهة والإسلام من جهة أخرى، حول اسم الذبيح من بنى إبراهيم، لا تقف أهميته عن مجرد البحث التاريخي الذى يراد به مجرد العلم باسم الذبيح من بنى إبراهيم؛ إنه اختلاف يتعلق به اختيار الشعب الموعود، ويتعلق به الحذف والإثبات في سيرة إبراهيم ليتصل بذرية إسحاق، وينقطع عن ذرية إسماعيل، أو ليثبت من سيرته كل ما يتعلق بإسرائيل وينقطع كل ما يتعلق بالعرب، وإن هذا النزاع قد بدأ قديماً قبل تدوين نسخ التوراة التي كتبت في بابل، أى قبل الميلاد بعدة قرون⁽²⁾. فهذه إذن مسألة بالغة الأهمية، وإن كان الخوض فيها بالتفصيل ليس من شأن هذا السياق الذى نتحدث فيه، وإنما من شأن سياق آخر في كتاب آخر إن شاء الله.

ضرورة التمييز بين الفيدية والبراهمانية والهندوسية:

يخلط كثير من الكتاب بين الفيدية والبراهمانية والهندوسية، ويقدمونها على أنها ديانة واحدة. وهذا ليس دقيقاً، لأن التتبع التاريخي يكشف عن ثلاث ديانات متتابعة في التاريخ وليست ديانة واحدة، مع التأكيد على أن كل ديانة من الديانتين اللاحقتين لا تلغى ما قبلها إلغاء تاماً، فالديانة السابقة تكون بمثابة العهد القديم بالنسبة للعهد الجديد كما هو الحال في الديانة المسيحية مثلاً.

= انظر عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، بيروت، دار إحياء التراث العربى، 1986، ص 102 - 103 والفخر الرازى، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، مصر، دار الغد العربى، 1993، ج 13، ص 247 - 249.

(1) لمزيد من التفاصيل حول موقف اليهودية والمسيحية، انظر: سفر التكوين. وقاموس الكتاب المقدس، مصر، دار الثقافة، 1991، ص 66.

(2) انظر: عباس محمود العقاد، إبراهيم أبو الأنبياء، القاهرة دار نهضة مصر، 1993، ص 82.

فالفيدية هي العهد القديم بالنسبة للبراهمانية العهد الجديد، وكل من الفيدية والبراهمانية معًا بمثابة العهد القديم بالنسبة للهندوسية التي تصبح بدورها عهدًا جديدًا إذا جاز لنا استخدام مصطلحات الديانة المسيحية هنا مع وضع الفارق في الحسبان؛ فالمسيحية في شكلها الحالي هي ديانة مختلفة عن اليهودية، ومع ذلك فهي تؤمن بالتوراة وأسفار أنبياء بني إسرائيل التي تشكل العهد القديم فيما يسمى بالكتاب المقدس، والبراهمانية هي ديانة متطورة عن الفيدية، ومع ذلك فهي تؤمن بأسفار الفيديا الأربعة، وإن كانت تعطل كثيرًا من عقائدها وآلهتها، وتتجاوز اتجاهاتها في رؤية الألوهية والكون والحياة.

كذلك الديانة الهندوسية رغم أنها لا تنكر قدسية الفيديا ولا البراهمانا ولا الأوبانيشاد، وتأخذ ببعض عقائد وآلهة الفيدية والبراهمانية، إلا أنها تتضمن من العناصر العقائدية الجديدة ما يجعلها ديانة متميزة عن الديانتين السابقتين مع أنها تؤمن بهما على سبيل أنها يشكلان عهدين قديمين بالنسبة للعهد الجديد الذي تقدمه هي، تمامًا مثلما تؤمن المسيحية الحالية بأسفار التوراة وأسفار أنبياء بني إسرائيل.

ويمكن التمييز بين الديانة الفيدية والديانة البراهمانية والديانة الهندوسية على أساس عدة محاور رئيسية؛ حيث إن كتب الفيدية وضعت ما يسمى بطريق النشاط أو العمل أو الجهد «الكارما مارجا Karmamarg». أما كتب البراهمانية، وخصوصًا الأوبانيشاد، فقد وضعت طريق التأمل والمعرفة «الإنانا مارجا - Inana - marga». بينما وضعت كتب الهندوسية، ولا سيما البهاجافاد - جيتا طريق العبادة «البهاكيتمارجا Bhakitmarga».

وبينما يمارس الهندوس عباداتهم في معابد، فإن أتباع الديانة الفيدية لم يعرفوا المعابد، وكانوا يمارسون عباداتهم إما في الدار أو في أماكن مفتوحة.

ويقوم أتباع الهندوسية بأداء عباداتهم وتقديم قربانهم في حالة من الحب للآلهة، والرغبة في عطفها دون جزم بأنها لا بد أن تستجيب. وفي المقابل كان أتباع الديانة الفيدية يعتقدون أن أضحيتهم لا بد من أن تلزم الآلهة بالاستجابة لكل طلباتهم. ثم إن الهندوسية مليئة بتماثيل الآلهة وصورها، والهندوس يعبدونها كرموز دالة على الآلهة. لكن أتباع الديانة الفيدية لم يرتبطوا بتماثيل أو صورة للإله. وفي الوقت الذي تقدر فيه الهندوسية حجر اللنجا وهو صورة للقصيب الذكرى المنتصب كرمز للإله شيفا، كانت الديانة الفيدية تحرم ذلك وتلعن من يفعله.

وإذا كان الخلاص هو غاية كل هندي قديماً وحديثاً، فإن النظرة إلى وسائل الخلاص تختلف وتتباين بين الفيدية والبراهمانية والهندوسية؛ فالخلاص في الفيدية يتم أساساً عن طريق الأضحيات، في حين أن الخلاص يتم أساساً في البراهمانية بواسطة التأمل والمعرفة، بينما الخلاص في الهندوسية رغم أن وسائله متعددة إلا أن السمة الغالبة أنه يأتي بالإيمان والحب والولاء.

الديانة البراهمانية

تمثل الديانة البراهمانية مرحلة أرقى وأعمق من الديانة الفيدية؛ حيث إنها تخلت عن كثير من مظاهر التفكير الديني الطفولي؛ فضلاً عن نزوعها لا نحو التوحيد فقط، بل نحو وحدة الوجود أيضاً؛ حيث اعتبرت أن الحقيقة

الأصلية واحدة وما الآلهة إلا صور لها، وما كائنات العالم كله إلا شيء واحد هو البراهمان.

وقد ظهرت الديانة البراهمانية حوالى القرن الثامن قبل الميلاد على يد مجموعة من الحكماء الذين لم يكونوا ليقنعوا بأن الخلاص يمكن أن يأتي عن طريق الأضحيات والقرايين التي تنص عليها الديانة الفيديّة السابقة، بل عن طريق التأمل الباطني المجرد، والتطهر من عوالت الحس والمادة. ولكن تجاوز التضحية لم يتم دفعة واحدة، حيث تم تطوير معنى الأضحية في البراهمانا أولاً، ثمن تم التقليل من أهميتها في الأوبانيشاد، ورغم وجود بعض المقاطع فيها التي تذكر الأضحية، فإن الميل العام الغالب لا يعترف بجودها.

ويرى حكماء البراهمانية أن عالمنا العادى بأشياءه المادية، وبعقوله الفردية، عالم غير محكم، وغير متكامل، ولا يعدو أن يكون ظواهر حسية محدودة. ولذا فإنه لا يمكن أن يكون هو الحقيقة الأصلية الخالدة التي تمثل أساس كل الوجود. وهذه الحقيقة لا يصل إليها إلا الحكماء؛ فالحكماء وحدهم هم الذين يبحثون عن طبيعة ما هو خالد؛ ومن ثم فهم لا يبحثون عنه بين محسوسات هذا العالم.

والحقيقة الأصلية التي يبحثون عنها هي الأساس المقدس، هي البراهمان. والبراهمان لا يمكن أن يترجم ترجمة دقيقة على أنه إله يحمل المفهوم نفسه الذي تحمله تصورات الألوهية في الديانات الكبرى: اليهودية، المسيحية، الإسلام. فالبراهمان حقيقة أولى غير محددة وبالغة التجريد. (سيتكشف أمام القارئ هذا المعنى تدريجياً كلما توغل معنا في القراءة). وتذهب الديانة البراهمانية إلى أن «البراهمان الخالد موجود في كل مكان، في الأمم،

والوراء، وعلى اليمين، وعلى اليسار، وفي السميت، والنظير. إنه ذاك الذي فيه نسجت السماء، والأرض، والجو، والعقل أيضاً، والحواس كلها».. «فالزبد، والأمواج، وكل المظاهر، وكل الوجوه، لا تختلف عن البحر. وما من فرق أيضاً بين العالم والبراهمان».. «والحقيقة أن كل شيء هو براهمان»⁽¹⁾، ومع ذلك فهو «فوق الأزمنة الثلاثة: الماضي، الحاضر، المستقبل. وهو يرى كما لو كان بدون أجزاء. إننا قد عبدنا أولاً ذلك الإله المعبود، الذي يتخذ عدة صور، والذي هو المصدر الحقيقي لكافة الأشياء، وهو يعيش في ذهننا. هو فوق كل صور العالم والزمن، هو الآخر، منه هذا العالم يتحرك»⁽²⁾.

ولقد تراجعت كثير من الآلهة الفيدية، وكادت تختفي في الأوبانيشاد، لكن بعض الآلهة استمرت في الوجود، وإن صارت تعبيراً عن حقيقة إلهية واحدة، أو صوراً مختلفة لإله واحد هو براهمان.

ومن الآلهة الفيدية التي استمرت في الأوبانيشاد مع وضعها في سياق عقائدي جديد، نجد على سبيل المثال الأسماء الآتية:

براجاباتي⁽³⁾، إندرا، ياما، آجني، براهسباتي. لكنها هي هي براهمان، تقول أوبانيشاد ائتاريا: «هو براهمان هو إندرا هو براجاباتي هو كل هذه الآلهة...»، وجاء في أوبانيشاد برها دارانياكا: «سئل ياجنيا فالكيا: كم

(1) النصوص الثلاثة السالفة اقتبسها فيلسيان شالي، موجز تاريخ الأديان، ص 75.

(2) اقتبس هذا النص من أوبانيشاد سفينا سفاتارا: أ. و. ف. توملين، فلاسفة الشرق، ص 184 - 185.

(3) يُلاحظ أن الآلهة الفيدية في «البراهمانا» قد أنقصت قيمتها جذرياً لمصلحة براجاباتي. وقد وسع وأكمل كتاب الأوبانيشاد هذه العملية. انظر: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج1، ص 292.

إله يوجد؟ أجب: توجد آلهة بقدر ما هو مذكور في نيفيد⁽¹⁾، أى ثلاثمائة وثلاث، ثلاثة آلاف وثلاثة.

نعم.. قال هو: كم إله يوجد تمامًا؟

ثلاثة وثلاثون.

نعم.. قال هو: لكن كم إله يوجد تمامًا؟

سته..

نعم.. قال هو: لكن كم إله يوجد تمامًا؟

واحد ونصف..

نعم.. قال هو: لكن كم إله يوجد تمامًا؟

واحد..

... ما هو الإله الواحد؟

النفس.. قال هو: يسمونه براهمان البعيد».

إذن فالآلهة المتعددة تعود إلى براهمان الواحد.

عقيدة آتمان؛

وبجوار هذه الحقيقة، حقيقة البراهمان، توجد حقيقة أخرى هي الآتمان Atman، وإن كنا سنكتشف في النهاية أن الاثنين حقيقة واحدة، وآتمان كلمة سنسكريتية تعني الطاقة الروحية للذات أو النفس الكلية أو مبدأ

(1) نيفيد هي أنشودة إلى كل الآلهة.

الحياة، وهي ليست مادة ولا صورة، إنها كامنة بداخلنا. هي في نهاية المطاف براهمان، فالاثنتان شيء واحد. واشتقاق هذه الكلمة موضع شك، ففي القسم العاشر من «الريجفيد» معناها في الأصل النفس، ثم صار معناها الجوهر الحيوى، ثم صار الروح العليا في الديانة البراهمانية. والآتمان ليس هو المادة، ولا العقل، ولا حتى الذات الفردية، وإنما هو ذلك الوجود الصامت الكامن بداخلنا الذى لا مادة له ولا صورة، إنه الروح اللافردية الكامنة فينا⁽¹⁾؛ تقول أوبانيشاد كانا: «الواحد الحكيم (آتمان) لا يولد ولا يموت. هو لـ يأت من مكان، ولم يصبح أحداً. غير مولود، دائم، أبدي، أولى، هذا الواحد لا يموت عندما يموت الجسد. إذا فكر القاتل بالقتل، وإذا اعتقد المقتول أنه مقتول، فإن كليهما لا يفهمان. هذا لا يقتل وذاك لا يقتل. أصغر من الصغير، وأكبر من الكبير. هو الروح (آتمان) القائمة في قلب المخلوقات هنا .. هو اللاجسد بين الأجساد، والمستقر بين اللامستقرين، الروح العظيمة الموجودة في كل شيء».

وهنا يمكن القول إن الآتمان هو المطلق الذاتى، بينما البراهمان هو المطلق الموضوعى. وبعد هذا يدرك الحكيم البراهمانى أن كلا المطلقين غير منفصل عن الآخر؛ حيث يتلاقى آتمان مع براهمان؛ فما هو ذاتى وما هو موضوعى شيء واحد وحقيقة واحدة؛ فالروح اللافردية الكامنة فينا هي ذاتها روح العالم غير المشخص «إن الروح (آتمان) هي العقل. العالم هو العقل. براهمان هو العقل». هكذا قالت أوبانيشاد شاندوجيا التي يعتبر محور عقائدها وحدة الهوية بين آتمان وبراهمان؛ فما يوجد في أعماق الإنسان، ويوجد في الكون،

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج 1 ص 295 وما بعدها.

هما شيء واحد⁽¹⁾. وعندما ينظر الإنسان في أعماق وجوده يجد الوجود، وهو الوجود الذي يلقي في أعماق كل النفوس الإنسانية وكل الموجودات النباتية والحيوانية وكل الحقائق.

وثمة جوانب مهمة في هذا السياق عبر عنها الحكيم ياجنيافلكيا في أوبانيشاد برهادا ارانياكا، هي:

الجانب الأول: إن الحب هو رغبة ومطلب الكل، أى البراهمان.

الجانب الثاني: إن القيم الإنسانية مثل الحب والجمال ليست مهمة في ذاتها، بل في كشفها برغم تقلبها، عن مزيد من الحب والجمال الأساسى والأبدى، وتكمن واقعيتها فيما «تسمح له بالدخول» من المصدر الأبدى للقيم الذى هو «البراهمان».

الجانب الثالث: إن الوصول إلى هدف المعرفة لا يكون عن طريق التعليم الأكاديمى الذى لا جدوى من ورائه، بل عن طريق إفراغ العقل من الإدراك بالعالم العالمى. «ليس عن طريق التعليم يكون الوصول إلى الآتمان، ولا عن طريق النبوغ والاستزادة من المعرفة بالكتب.. دع البراهمانى (= هنا رجل الدين من طبقة البراهمة) يقلع عن التعليم ويصبح كطفل»⁽²⁾.

هكذا تعرفنا حتى الآن على أطروحتين مهمتين من أطروحات البراهمانية، هما البراهمان والآتمان. ويبقى أمامنا حتى تكتمل معالم الصورة العقائدية للبراهمانية أن نشير إلى أطروحتين لا تقلان أهمية عن الأطروحتين السابقتين، وهما: الكارما، والتناسخ (انظر فصل الروح).

(1) قارن: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 47 وما بعدها.

(2) توملين، فلاسفة الشرق، ص 188.

موقف البراهمانية من القرايين وطرق الخلاص:

تقلل البراهمانية في الأوبانيشاد من أهمية الاحتفالات الفيدية والواجبات المذهبية إزاء الخير المطلق المنبثق عن تحقيق الذات.

وتشدد كثيرًا على التمييز بين الطريقة الأنانية الضيقة والجاهلة التي تقود إلى الكفاية المؤقتة، وبين طريقة الحكمة التي تقود إلى الحياة الأبدية.

وعلى الرغم من أنه يوجد في مواضع مختلفة من الأوبانيشاد مقاطع تطالب بتقديم الأضاحي، لكن الميل العام الغالب في الأوبانيشاد ضدها. وبينما تكون القرايين هجرانًا لأنانية الفرد، فإن الصلاة اكتشاف للحقيقة بالدخول إلى ما وراء الذي هو في داخلنا، وذلك بسمو الروح والارتقاء.

ويستلزم هذا الارتقاء استعداد أخلاقيًا صارمًا، تقول أوبانيشاد موندكا: «لا يستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جلد ونظام»، وعلى الإنسان حتى يرى الروح أن يصبح «هادئًا، مسيطرًا على نفسه، ساكنًا، يتحمل بصبر، وقانعًا».

وليست الغاية من ورواء ذلك هي الوصول إلى حالة سماوية من الغبطة، أو ولادة جديدة في عالم جديد. إن الغاية الحقيقية في البراهمانية لها شقان، أولهما سلبي يستهدف التحرر من الوجود المادي، أي قانون كارما، وثانيهما إيجابي يستهدف الاتحاد في كينونة واحدة مع الكائن الأعلى؛ فالإنسان في نظر البراهمانية يظل في حالة سمسارا، أي عملية التطور، حتى يتخلص من قانون كارما، لكي يصل إلى موكسا أي الخلاص⁽¹⁾.

(1) انظر: سرفبالي رادا كرشنا، وشارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ص 73 - 74.

الديانة الهندوسية

إن الانتقال من الديانة البراهمانية إلى الديانة الهندوسية يكاد يكون غير محسوس⁽¹⁾؛ حيث لا يمكن تحديد تاريخ دقيق محدد لذلك. وإن كان من الجائز القول إنها تشكلت بدءاً من القرنين الثاني والأول قبل الميلاد؛ حيث جاءت الديانة الهندوسية كرد فعل لديانتين منشقتين على البراهمانية، وهما: الديانة الجينية، والديانة البوذية؛ حيث وجد الكهنة أن من الضروري تبسيط المعتقدات وجعلها أكثر حسية وتجسيداً وإثارة، عبر مجموعة من القصص الأسطورية التي تثير الخيال الديني عند العامة.

ويلاحظ أن من الصعب وضع تعريف جامع مانع للديانة الهندوسية، غير أن من الممكن تحديد ملامح عامة لها تجعلها ذات كيان عضوي وتميزها عن غيرها من الديانات الهندية السابقة، فضلاً عن سائر ديانات العالم. والديانة الهندوسية تؤمن بمجموعة من الكتب المقدسة، فبالإضافة إلى أنها تؤمن بالكتب السالفة في الفيدية والبراهمانية أى الفيد والبراهمانا والأوبانيشاد فهي تؤمن أيضاً بالرامايانا، والمهابهاراتا وأهم قسم فيها هو البهاجافاد - جيتا، والبورانا. وهي لا تنكر قدسية الكتب القديمة للفيديّة والبراهمانية، تماماً مثلها لا تنكر المسيحية قدسية التوراة وأسفار بني إسرائيل. وهي تقدس هذه الكتب رغم أنها لا تُقرأ بين الهندوس إلا قليلاً، وليس لكثير من عقائدها تأثير ملحوظ وحي، فضلاً عن أن تلك الكتب القديمة لا يسير على نهجها إلا قلة محدودة من الهندوس. وأغلب الهندوس يعتبرونها موضع قداسة رغم أنهم يستشعرون

(1) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: محمد عثمان الخشت (مقارنة الأديان: الفيدية، البرهمية، الهندوسية).

أنها بحاجة إلى إكمال بالكتب اللاحقة والتي تميز الهندوسية عن غيرها، وهى كما أشرنا: الراماينا، والمهاباراتا، والبورانا. يقول طاغور Tagore: «برغم أن الأوبانيشاد تعتبر أسمى ما وصل إليه التصور الفلسفى لشعبنا، فإنها لم تكن شافية في إجابتها على ما تحس به النفس البشرية من حنين معقد، وكان اهتمامها عقلانياً تماماً، ولم تكشف بما فيه الكفاية عن أن الاقتراب من الواقعية يكون من خلال الحب والعبادة»⁽¹⁾.

ورغم تنوع وتعقد الهندوسية وما تشتمل عليه من تناقضات وتيارات دينية متعارضة، فإنها تتسم بكونها تؤمن بتناسخ الأرواح، وقانون الكارما، وتقديس البقر، ونظام الطبقات الصارم وعلى رأسه طبقة البراهمة، والاعتقاد في براهمان الإله الأكبر اللامتناهى وغير المحدد والمجرد تماماً، والتجليات الإلهية الثلاثة له المتمثلة في براهما المذكر الخالق، وفيشنو الحافظ، وشيفا المدمر. ومن الهندوس مَنْ يميل إلى فيشنو، ومنهم مَنْ يميل إلى شيفا، أما الأغلبية فلا تميز بين الإلهين، وتعبدهما دون تفضيل لأحدهما على الآخر. وثمة آلهة أخرى في الديانة الهندوسية، مثل كالى، وبارفاقي، وساقى، وشاكتى، ولاكشمى، وجانيش، ودورجا، وفاك، وراهو، وغيرها من الآلهة المتعددة تعدداً كبيراً بتعدد القبائل المختلفة، وإن كان الهندوسى يميل إلى اعتبارها صوراً من ألهته الأصلية، وربما يميل الحكماء منهم إلى دمج الآلهة المتعددة في إله واحد، واعتبار ملايين الآلهة الهندوسية جوانب مختلفة من إله واحد. جاء في تقرير عن تعداد سنة 1910 المقدم من لجنة التعداد إلى الحكومة البريطانية إبان احتلالها للهند: «إن النتيجة العامة التي انتهت إليها من البحث هى أن

(1) اقتبسه توملين في: فلاسفة الشرق، ص 191.

كثرة الهنود الغالبة تعتقد عقيدة راسخة في كائن واحد أعلى⁽¹⁾. ذلك أن تعدد الآلهة تحول تدريجياً إلى عقدية في وحدة الوجود يشبهها ما ذهب إليه ابن عربي الفيلسوف الصوفي في الإسلام⁽²⁾، واسينوزا الفيلسوف الأوروبي⁽³⁾، وأوشكت هذه الوحدة عندهم أن تكون توحيداً، يقول البيروني عن اعتقاد الهندوس في الله إنهم يؤمنون: «بأنه الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء، المختار في فعله، القادر، والحكيم، الحى، المحى، المدبر، المبقى، الفرد في ملكوته، المنزه عن الأضداد والأنداد، لا يشبه شيئاً، ولا يشبه شيء»⁽⁴⁾.. ثم أوشك التوحيد عندهم أن يكون واحدة فلسفية تشبهها واحدة هيكل الفيلسوف الألماني من بعض الزوايا وإن كانت تختلف عنها من زوايا أخرى⁽⁵⁾. غير أن ما يجب لفت الانتباه إليه، هو شيوع عقيدة تجسد الآلهة في الهندوسية، وهى العقيدة التي تقول إن الإله يحل ويتجسد في هيئة أرضية، كأن تكون إنسانية أو حيوانية. مثل تجسّدات الإله فيشنو العشرة.

(1) Havell, Ancient and Medieval Architecture, P. XXXL.

(2) انظر خلاصة مذهبه عند: د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجي، بيروت، الجامعة الأمريكية، 1974، ص 242.

(3) انظر خلاصة مذهبه في وحدة الوجود عند: د. فؤاد زكريا، اسينوزا، بيروت، دار التنوير، 1983، ص 102 - 172، وتوجد مقارنة بينه وبين هيكل وابن عربي من زاوية نظرية كل منهم عن الله والوجود، في كتابنا: الأديان - تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيكل، القاهرة، دار غريب، 1995، الفصل الثانى.

(4) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، الجزء المحقق المنشور في كتاب د. عبدالحليم محمود: الفلسفة الهندية مع مقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلام، ص 30.

(5) انظر كتابنا: المعقول واللامعقول في الأديان، ص 239 وما بعدها؛ حيث توجد فيه مقارنات عديدة بين واحدة هيكل وغيره من الفلاسفة القدامى والمحدثين القائلين بوحدة الوجود.

وحتى لا تكون العقيدة الهندوسية مستغربة من هذا الجانب، فإنه يمكن المقارنة بينها وبين العقيدة المسيحية مقارنة تقريبية؛ «فكما يتوجه المسيحي الورع بالدعاء إلى العذراء، أو إلى قديس من آلاف القديسين، ومع ذلك لا يتحول عن توحيده لله، بمعنى أنه لا يعترف إلا بإله واحد على أنه ذو الجلال الأسمى، فكذلك الهندي يتوجه بالدعاء إلى «كالي» أو «راما» أو «كرشنا» أو «جانيش» دون أن يتطرق إلى ذهنه لحظة واحدة أن هذه آلهة لها السيادة العليا، فترى بعض الهنود يتخذ من «فيشنو» إلهاً أعلى، وبعضهم يتخذ من «شيفا» إلهاً أعلى يجعل فيشنو أحد ملائكته، وإذا وجدت بين الهنود أقلية تعبد «براهمان» فما ذلك إلا لأنه مجرد عن التشخيص، ممتنع على الحواس، بعيد عن الشر، ولهذا السبب عينه ترى معظم الكنائس في البلاد المسيحية قد أقيمت تكريراً لمارية أو لأحد القديسين، وكان على المسيحية أن تنتظر حتى يجيئها فولتير فيقيم معبداً لله»⁽¹⁾، مع العلم أن فولتير لا يؤمن إلا بالله ولا يؤمن بعقائد المسيحية عن الأب والابن والروح القدس ولا بأسرار الكنيسة السبعة، وإيمان فولتير بالآلهة قريب من التأليه بنقده للإلحاد ونفيه لإمكانية الوحي⁽²⁾.

ولقد أخذت الهندوسية كثيراً من عقائد البراهمانية، مثل وحدة الوجود، وتناسخ الأرواح، والكارما، وغيرها، لكنه خففت ما فيها من تشاؤم وأضفت عليها البساطة والشعبية، وأدخلت كثيراً من الخرافة عليها. ونظراً لأن وحدة الوجود، وتناسخ الأرواح، والكارما، قد سبق الحديث عنها، فإنها تكون مفهومة تماماً الآن عند القارئ؛ أما ما أدخلته الهندوسية عليها من

(1) دول ديورانت، قصة الحضارة، ج 3 ص 209.

(2) لمزيد من التفاصيل حول موقف فولتير من الدين، انظر: جاكين لا غريه، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضى، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1993، ص 71 وما بعدها.

تغيير، فيجده القارئ في الكتب المقدسة الهندوسية، وهي المهابهاراتا وأهم جزء فيها هو البهاجا فادجيتا، والرامايانا. كما سيجده في القسم الخاص بآلهة الهندوسية في كتابنا (عن الفيدية والبراهمانية والهندوسية).

إن البراهما هو الأساس ومنه ينبع العالم كله، ومع ذلك فإنه يبقى في الألوهية، في الوحدة مع الألوهية. إن كل الأشياء نابعة منه، وخارجة عنه، من أرفع مراتب الوجود إلى أدناها؛ فقد نبعت منه الكائنات العليا والمتوسطة والدنيا: الكائنات العليا مثل الآلهة والأبطال والقوى الكلية، والكائنات المتوسطة بين مراتب الوجود مثل الإنسان، والكائنات الدنيا مثل الحيوانات والنباتات والظواهر الطبيعية غير العضوية.

وتتصور الهندوسية البراهمان المطلق على أنه المجرد واللامتمايز واللامتعين تماماً، أي لا يمكن تحديده ولا تمييزه ولا وصفه أو تعيينه. ويفتقر هذا الغلو في التجريد إلى مضمون خاص، ولا تقابله أية شخصية عينية، ومن ثم لا يصلح لأن يصاغ ويقول من قبل الإدراك، فالبراهما ذلك الإله الأسمى المحايد يفلت من الإدراك الحسي، ولا يمكن التفكير فيه⁽¹⁾.

وينخرج عن البراهما المبدأ الأول والمحايد والمجرد ثلاثة تجليات أساسية، هي التريمورتي، أي الثالوث الإلهي، أولها البراهما (المذكر)، ثم الفيشنو وبالأخص في صورة كريشنا، ثم شيفا أو مَهديفا.

أما الضلع الأول من الثالوث، وهو براهما (المذكر)، فإنه صاحب النشاط المنتج والمنجب، فاطر العالم، كبير الآلهة، إلخ. وهو يتميز عن البراهما

(1) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, New York, Dover Publications, 1956. pp. 138 ff.

- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 270 ff.

(المحايد) الكائن الأعلى، أما هو أى براهما المذكور - فهو أول مواليده، لكنه من جهة أخرى يتداخل من جديد مع هذه الألوهية المجردة⁽¹⁾.

وإله تريمورتي الثاني هو فشنو أو كريشنا، الذى يحفظ ويصون، والذى يتجسد في أشكال كثيرة لا حصر لها⁽²⁾.

والثالث، هو شيفا الإله الذى يدمر⁽³⁾.

والتجليات المقابلة لهذه الآلهة الثلاثة لا تقع تحت حصر، وإذا نظر إلى عمومية مدلولاتها فإن نشاطاتها لا متناهية العدد، وبعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية، وعلى الأخص العنصرية، وعلى سبيل المثال فإن فشنو يختص بكل ما له صلة بالنار. أما البعض الآخر فعباره عن أنشطة روحية، علماً بأن كلا النوعين من الأنشطة يتداخل ويتراكب بصورة بالغة التنوع.

وثمة تشابه رقمي بين الثالث الهندوسي القديم والثالث المسيحي الأحدث⁽⁴⁾؛ وليس من الجائز اعتماداً على التشابه الرقمي اعتبار هذا التثليث الأصل الأول الذى صدر عنه التثليث المسيحى. فالأقانيم الثلاثة في المسيحية الحالية الآب، الابن، الروح القدس، ليست آلهة ثلاثة منفصل كل واحد منها عن الآخر بل هى إله واحد⁽⁵⁾.

(1) Ibid., p. 275.

(2) Ibid., p. 277-9.

(3) Ibid., p. 279-80.

(4) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, 1, pp. 139.

(5) يقول قانون الإيمان المسيحى: «نؤمن بإله واحد الآب والابن والروح القدس إله واحد جوهر متساوين فى القدرة والمجد». ويقول علماء اللاهوت المسيحى إن التثليث لا يعنى ثلاثة آلهة بل إن هذه الشخصيات الثلاث جوهر واحد؛ ففى طبيعة =

إن هدف الهندوسي الأقصى هو تحقيق النجاح في التوحد مع البراهما الواحد، الصعود إلى الوجود الحق باعتباره فكرياً. وينال البراهمة مباشرة هذا الوجود كفكر باعتبارهم أسمى طبقة، وهم يكتسبون ميزة الاتصال بما هو إلهي بفضل مولدهم الإلهي كبراهمة أي كآلهة⁽¹⁾.

وتوجد طريقة أخرى يسلكها أهل الطبقات الأخرى الأدنى من طبقة البراهمة، لكي يصلوا إلى درجة التوحد مع الواحد، ويستردوا حقيقتهم الأصلية، تتمثل هذه الطريقة في إماتة الشهوات والرغبات والذات الحسية والتخلص من مظاهر الحياة الخارجية بل ومن كل نشاط حيوي. وبعضهم ينتهج وسائل غريبة مثل أن يقف لمدة عشرة أعوام، ثم يجلس مدة مساوية! ويقوم أصدقائه بتقديم الحد الأدنى من الطعام والشراب له. ويعتقد الهندوسي أنه بهذا يرتقي بروحه إلى التوحد مع البراهما باعتباره الفكر الخالص الذي لا يفكر معه في أي شيء. ويعتبر الفكر الخالص هو الهدف الأعلى للهندوسي. وإذا لم يفعل هذا واتبع سبيل الشهوات والرغبات ولم يخرج من كل ما هو حسي بشكل عام، فإنه لا يصل إلى تلك الدرجة من التوحد مع البراهما، ولا يتحرر من سلسلة الوجود، ويدخل بعد الموت في جسد جديد، جسد حيواني، وفق عقيدة التناسخ. فالأسلوب الذي يلجأ إليه الهندوسي للقضاء على الهوة القائمة بين المتناهي واللامتناهي، هي الجهاد من أجل التماهي مع هذا الجوهر، وغاية الهندوسي هي الصعود بلا توقف نحو

= الإله الواحد تظهر ثلاثة خواص أزلية، يعلنها الكتاب المقدس في صورة شخصيات (أقانيم) متساوية. انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص 232.

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 428-9.

- Hegel, Lectures on the History of Philosophy ,1, pp. 139

ذلك التجريد الأقصى، وقبل أن يفلح الإنسان في بلوغ درجته القصوى يكون كل شيء قد تبخر وتلاشى: المضمون العيني ووعيه بذاته على حد سواء. لهذا لا يعرف الهندوسى من تصالح أو تماهٍ مع البراهما، بمعنى أن الروح الإنساني لا يعي هذه الوحدة، وإنما تتحقق الوحدة بالنسبة إليه متى زال كل شيء: وعيه ومضمون العالم ومضمون شخصيته على حد سواء. ويعتبر هذا الفناء- الذي يصل إلى حد غيبوبة الوعي التامة- أسمى حالات الغبطة التي بفضلها يغدو الإنسان قادراً على الوصول إلى الله الأسمى وعلى صيرورته هو نفسه برهما⁽¹⁾.

الأسس الدينية لنظام الطبقات:

يعد نظام الطبقات المغلق الصارم سمة مشتركة بين الديانات الثلاث: الفيدية، والبراهمانية، والهندوسية.

ولذا سنتحدث عنه ابتداء من الديانة الفيدية؛ لأنها هي التي تقدم الأساس العقائدى لهذا النظام، فضلاً عن أنه قد شهد بدايته معها، وبطبيعة الحال سنحاول أن نتبع ما طرأ عليه من متغيرات في الفترات التاريخية اللاحقة ولا سيما في فترة الهندوسية المعاصرة.

ولا يعتبر نظام الطبقات في أى الديانات الثلاث مجرد نظام اجتماعى فقط، بل هو نظام دينى في الأساس، «ونشأ هذا النظام في الهند بنشأة الهند ذاتها منذ قرون عديدة، وارتبط بصفة خاصة بالغزاة الآريين، واكتسب خصائصه المميزة وجهوده عبر القرون حتى أصبح الصفة الرئيسية في

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 383ff.

- Lectures on the History of Philosophy, 1, p. 140.

المجتمع الهندي.. وعلى مر القرون وهب النظام الطبقي الاستقرار للمجتمع الهندوسي⁽¹⁾.

ويستخدم الهنود اصطلاح فارنا Varna للدلالة على الطبقة المغلقة. وهو يعنى حرفياً في السنسكريتية «اللون»، ثم أصبح يدل على «الطبقة المغلقة» في النظام الاجتماعي الهندوسي المغلق، ويشتمل هذا النظام على أربع طبقات مغلقة هي: البراهمة وهم الكهنة الذين خرجوا من رأس الإله، والكشاترية وهم المحاربون الذين خرجوا من ذراعيه، والفيزا وهم التجار والزراع والصناع الذين خرجوا من فخذه، والشودرا وهم العبيد الذين خرجوا من قدميه.

وفي أدنى درجات السلم الديني الاجتماعي يوجد المنبوذون، وهم لا ينتمون لأي طبقة، وإن وجدت بين هذه الطائفة الكبيرة درجات وتنوعات، وأصبح المنبوذون في الهند أكبر جماعة عنصرية مغلوطة على أمرها في العالم؛ إذ تعرضوا لجميع أنواع التمييز والفرقة، وحرّم عليهم التعامل مع غيرهم من الهنود المنتمين إلى مختلف الطبقات إلا في أضيق الحدود، وما زال يوجد بالهند ما يقرب من ستين مليوناً من المنبوذين، يعيش معظمهم في مناطق معزولة خاصة بهم، ويشغلون بالأعمال الوضيعة. وفي قرى الهند، معقل التقاليد الهندية، لا تزال توجد بعض الشعوذات القديمة، إلا أن النبذ قد أصبح رسمياً عملاً غير مشروع، ويتمتع المنبوذون بفرص أكبر من أي فرص تمتعوا بها في الماضي، والتصنيف الرسمي للمنبوذين هو «طبقات مدرجة على الجدول». أما غاندي فقد أشار إليهم بأبناء الله Harjans. ويحتل عدد منهم مناصب في

(1) Sir percival grifiths, Modern India, New York, 1957, P. 31 .

الحكومة والمهن المختلفة. ويُنحون فرصًا خاصة في التعليم، ومع ذلك كله فما زالوا منبوذين.

وبالرغم من أن النظام الطبقي يتغير بسرعة، فما زال نفوذه قويًا، إذ يحدد النظام الطبقي طرق معيشة غالبية الهندوس؛ ويحدد كيف يعيشون، وماذا يأكلون، ومن يتزوجون، وفي أي المهن يعملون، وبأي الالتزامات الاجتماعية يرتبطون.

وبالرغم من معارضة غاندي الشديدة للنبد، فإنه قد وجد بعض النواحي الاجتماعية القيمة في النظام الطبقي، على عكس الكثيرين من زعماء الهند الحديثة الذين يعتقدون أن هذا النظام لا مكان له في العالم المعاصر⁽¹⁾. ومن هؤلاء نهر و نفسه الذي ينتمى إلى طبقة البراهمة الراقية ويرجع إلى أصل كشميري؛ فيقول: «لر يعد لهذا النظام مكان في التنظيم الاجتماعي الحديث»، وإن «الفكرة الأرستقراطية التي تستند إلى أساس من التقاليد، والتي قام عليها النظام الطبقي يجب أن تتغير كلية؛ لأنها تتعارض إجمالاً والظروف الحديثة والمثل الديمقراطية»⁽²⁾.

البقرة المقدسة.. مقارنة بين الهندوسية والأديان الأخرى:

رغم كل ما يميز الديانة الهندوسية مع سمات دينية، فإن عقيدة تقديس البقرة تظل هي أكثر العقائد ذكرًا في العالم كله عندما تأتي سيرة الهندوسية في أي حوار بين أي اثنين بصرف النظر عن درجة تعليمهما وثقافتهما. بل

(1) نورمان د. بالمر، النظام السياسي في الهند، ترجمة د. محمد فتح الله الخطيب، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965، ص 32 - 33.

(2) Nehru, Discovery of India, P. 532.

لا يكاد يعرف الكثيرون مثقفون وأميون عن الهندوسية سوى أنها مقدس البقرة.

وجدير بالتنويه أن البقرة ليست مقدسة فقط في الهندوسية، بل إنها مقدسة كذلك في ديانة الإلهة حتحور في مصر الفرعونية القديمة حيث صورت حتحور في صورة بقرة⁽¹⁾، ولها قداسة كذلك في ديانة إيزيس. وعبادة الثور المسماة عبادة أبيس في مصر الفرعونية عمرها على الأقل يرجع إلى بداية عهد الأسرات، واستمرت عبادة الثور في ممفيس حتى انتهاء عصر البطالسة عندما تم ربطها بشكل أو بآخر بعبادة أوزوريس إله محاكمة الموتى، والذي سُمي في كتاب الموتى «ثور امينيتيت Amentet» أى ثور العالم السفلي. وفي العصر البطليموسي تم دمج كل من الإلهين وكونا الإله سراسيس Sarapis.

وقد بَجَل قدماء المصريين البقرة، لأنها معطية اللبن؛ ولأنها الأم السماوية للشمس. «البقرة الصغيرة ذات الفم الطاهر»، زوجة الشمس الذى كان «ثور أمه»، وأطلقوا على البقرة اسم «حتحور»، أو «هذه البقرة التي هي السماء حارسة عالم الموت، ومعطية فرعون اللبن»؛ وكثيراً ما كانوا يبنون لها المعابد، ويكرسون لها قطعان كاملة من أخواتها. وكذلك للآلهة التي تتخذ صورة الثور (مثل منتو، ومين، وأمون). وللثيران التي تتجسد فيها الآلهة (أبيس، ومنيفيس هليوبوليس، وبوخيس هيرمونيتيس «أرمنت») أبقارها أيضاً، تلك التي تتمثل فيها قوتها كأسلاف للكون. وهذا يوضح

(1) جورج بوزنر وآخرون، معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة أمين سلامة، مراجعة د. سيد توفيق، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 96.

مقدار أهمية الثور في الأساطير وفي الطقوس الدينية، بالإضافة إلى أهميته في حياة المصريين⁽¹⁾.

وقد تم تصوير السماء في مصر الفرعونية على هيئة بقرة يسكها إله الهواء «شو» وآلهة أخرى، وعلى بطنها النجوم وسفينة الشمس. كما مثلوا السماء على هيئة امرأة قد انحنت فوق الأرض، وأعطوها رأس بقرة، أو على الأقل يزينون رأسها الآدمي بقرون بقرة⁽²⁾.

وللبقرة دور في بعض الديانات السماوية، لكنها لا تكتسب أى صفة مقدسة؛ حيث حُرِّم على اليهود حسب الشريعة الموسوية أن يذبحوا بقرة وعجلها في يوم واحد، وأما القصد من ذلك فيقول علماء اللاهوت إنه غير معروف؛ وظنَّ بعضهم أن سبب التحريم إنما كان لأنها عادة وثنية أو لمجرد الشفقة⁽³⁾. وقد ورد في سفر العدد (الإصحاح 19) الأمر بذبح بقرة وحرقها وفق طقوس ذكرها السفر بالتفصيل، من أجل استخدام رمادها في ماء التطهير⁽⁴⁾.

وقد قص القرآن الكريم في سورة البقرة قصة بقرة بني إسرائيل (الآيات 67 وما بعدها). كما ذكر القرآن الكريم في عدة مواضع من سورة قصة عبادة بني إسرائيل للعجل عندما أضلهم السامري. أما موقف الإسلام من

(1) المرجع السابق، ص 226.

(2) أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبد أبو بكر ود. محمد أنور شكرى، القاهرة مكتبة مدبولي، 1995، ص 31.

(3) انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص 185.

(4) راجع القصة بالتفصيل في الكتاب المقدس، الطبعة المسماة كتاب الحياة - ترجمة تفسيرية، ص 200 - 201.

البقرة، فهي لا تعدو أن تكون حيواناً من بين الحيوانات التي يجوز للإنسان ذبحها وأكل لحومها، وليس لها أية صفة مميزة عن غيرها من الحيوانات.

نعود لمكانة البقرة في الديانة الهندوسية بعد هذا الشوط السريع من المقارنة مع موقف الديانات الأخرى من البقرة.. فنقول إن البقرة اكتسبت قداستها في الهند منذ عصر الفيذا؛ حيث جاء في الساما فيدا أنشودة موجهة للبقرة توضح قداستها وإجلالها. وقد ظلت البقرة مقدسة في الديانة الهندوسية حتى أصبحت هي المحور الجامع بين كل طوائف الهندوسية المختلفة. ويعتقد الهندوس أن كل جزء من جسمها يسكنه إله من الآلهة، وكل إفرازاتها طاهرة؛ حتى إن بولها يجب الاحتفاظ به باعتباره أطهر المياه المقدسة التي تزيل ذنوب من يمسح بها جسده، وروث البقر كذلك يستخدم في التطهر من الذنوب، وأى بقعة يصيبها شرف إفرازات البقرة تظل إلى الأبد أرضاً طاهرة. وأما الرماد المتخلف عن حرق الروث بعد تجفيفه فهو كافٍ لغفران ذنوب المخطئين. ومن الطرق التي يستخدمونها في إزالة الخطايا والتكفير من ذنوب الحياة السابقة أكل خليط مكون من إفرازات البقرة الخمسة: اللبن، والقشطة، والزبد، والروث، والبول.

وفي بعض القرى الهندوسية يقوم المحتضر قبل موته بمسك ذيل بقرة، اعتقاداً منه أن ذلك سيعينه على الانتقال بسهولة من هذه الحياة إلى حياته المقبلة.

ونظراً لهذه القداسة التي تتمتع بها البقرة في الهندوسية، فإن الجزاء الشديد ينتظر كل من يذبحها أو يأكل لحمها؛ حيث إنه سيقضى في الجحيم سنوات بقدر عدد الشعرات التي في جسم البقرة. والفلاح الذى يهمل بقرته حتى

تموت فعلية تكفيراً عن ذنبه الكبير أن يقضى مدة من الزمن بعيداً عن منزله يتسول أثناءها طعامه اليومى محدثاً بفمه خواراً يشبه خوار البقرة دون أن ينطق بكلمة واحدة⁽¹⁾!

ولا تزال البقرة لها قداستها في الهندوسية المعاصرة، وقد حاول كبار مفكرها أن يفلسفوا تلك القداسة، ومنهم على سبيل المثال غاندى الذى قال: «إن حماية البقرة في نظرى من أعجب المظاهر في التطور الإنسانى، وذلك لأنها تحمل الإنسان إلى ما هو أبعد من نوعه، والبقرة تمثل في نظرى عالم ما دون الإنسان كله، وعن طريق البقرة يجعل الإنسان نفسه واحداً مع كل حيوانات الأرض.. فهى أم ملايين من الجنس البشرى الهندى - هى عنوان الإشفاق والرفق، وحمايتها تعنى حماية الخلائق البكماء كلها»⁽²⁾.

ومن مظاهر التقديس المعاصرة للبقرة في الهند أن السيارات تقف مدة كبيرة في الشوارع إذا ما اضطجعت بقرة في عرض الطريق، ولا يجرؤ السائق على استعمال زمارته أو المناداة عليها لتحرك إلا بكل رفق وحنان.

وإذا ماتت البقرة وجب دفنها بجلال الطقوس الدينية. والسؤال الآن: لماذا يعبد البشر أحياناً حيواناً ما من الحيوانات؟

يبدو اليوم هناك اتفاق عام بين علماء أصول السلالات البشرية على أن هناك ثلاثة أسباب رئيسية دعت البشر لعبادة الحيوانات، فإما أنهم عبدوها

(1) لمزيد من التفاصيل والمشاهدات الحديثة عن تقديس البقرة في الهند، انظر: أحمد عبد المنصف محمود، في بلاد البقرة المقدسة، القاهرة، دار الكاتب العربى، بدون تاريخ، ص 90 - 92.

(2) حبيب سعيد، أديان العالم، ص 82.

كحيوانات نافعة وضرورية لحياتهم ضرورة قصوى، وإما لأنها سكن للآلهة، أو لأنها مثلة لأسلاف العشيرة أو كطوطم⁽¹⁾.

لكن بجوار هذه الأسباب، ربما يوجد سبب سياسى، لا سيما في حالة الهند، إذ ليس من المستبعد أن يكون الساسة القدماء هم الذين أضفوا فيها مضى هذه القداسة على البقرة وتحريم ذبحها احتفاظاً للزراعة بحيوان الجر حتى يسد حاجة السكان الذين يتكاثرون، خصوصاً وأن البقرة بما تفرزه من خيرات تمثل مصدر نفع لا غنى عنه لحياة السكان.

العبادات والطقوس في الهندوسية:

أ- المعابد:

يبنى الهندوس معابدهم على نحو يشبه البناء الكوفى في اعتقادهم. ويتم تشكيل قبة المعبد تشكيلاً بيضاً بحيث تصور القبة الجبل الذى تحيا فيه الآلهة في السماء، ويسمى جبل «مرو». وفي الغالب ينحت الهندوس على هذه القبة صوراً بارزة تصور الآلهة، ومن أكثر القباب لفتاً للأنظار، تلك القبة التي توجد بمعبد «خاجوراه»؛ حيث بها نحت يمثل الآلهة وهى في حالة حب جسدى مع زوجاتها.

وأسفل القبة يوجد المذبح الذى يتصل بممر ذى سقف منخفض في آخره غرفة صغيرة يوجد بها تمثالان أحدهما للإله والآخر لزوجته. ودخول هذه الغرفة مشروط بالاعتسال من أجل التطهر التام؛ فلا يدخلها إلا من تطهر،

(1) قارن: والاس بدج، آلهة المصريين، وترجمة محمد حسين يونس، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1994، ص 49.

ومحرم على غير الهندوسيين دخولها، مثلما يُحرم على غير المسلمين دخول المسجد الحرام بمكة.

ويوجد حول الحجرة المقدسة، حجرة الإله وزوجته، حجرات لباقي تماثيل الآلهة الثانوية. أما فناء المعبد فيوجد به مغتسل كبير على هيئة حوض له سليم يتم النزول عليه للاغتسال.

وكثير من المعابد الهندوسية يقصدها الحجاج من كافة أنحاء الهند. ودور المعابد في الديانة الهندوسية أساساً يتمثل في الاحتفال بالأعياد الدينية وأداء الطقوس اليومية للآلهية. أما الصلوات الفردية فإنها تؤدي غالباً في المنازل.

ب- طقوس التطهير:

تأخذ طقوس التطهير مكانة مهمة في الهندوسية، مثل معظم الديانات، وربما تزيد عليها تعقيداً وغرابة ولا معقولة في كثير من الأحيان.

وتتفاوت الحالات التي تجعل الإنسان نجساً لا بد له من التطهير، فثمة حالات تستلزم طقوساً معقدة وصعبة، وثمة حالات أخرى تستلزم طقوساً أقل وأسهل، وتندرج الحالات الأخيرة فيما بينها تبعاً لحجم النجاسة. ومن الحالات القصوى في النجاسة خرق قانون الطبقات، والتطهير من هذه النجاسة يقتضي شرب خليط من إفرازات البقرة يتكون من: اللبن، والزبد، والسمن، والروث، والبول ! ثم ينفي من الهند.

ومن حالات النجاسة الأقل صعوبة، تلك الحالات التي تنتج عن: حيض المرأة، ونفاسها، وملامسة المرأة أثناء تلك الفترتين ومس جثة، أو منبوذ، أو فرد من طبقة الشودرا، أو قذارة، وأكل الأطعمة المحرمة. وتتراوح شروط

التطهير من هذه النجاسات فيما بينها. غير أن أكثر أنواع الطهارة يسراً هو رش النجس بالمياه المقدسة التي توجد في الأحواض والأنهار المقدسة، مثل مياه أحواض المعابد، أو مياه نهر الجانج.

ويقول الأب دبوا (1820م) إن بول البقرة «في نظرهم أفعال وسائل التطهير من أى ضرب من ضروب النجاسة؛ فكثيراً ما شاهدت هندوً ممن يؤمنون بالخرافة، وهم يتبعون البقرة إلى مرعاة، ينتظرون اللحظة التي يستطيعون فيها الحصول على هذا السائل الثمين في أوعية من نحاس أصفر، ويسرعون به إلى دورهم وهو لا يزال دافئاً، وكذلك شاهدتهم يرقبون أخذه في حفنات أيديهم، فيشربون بعضه ثم يمسحون وجوههم ورءوسهم ببقيته»⁽¹⁾.

ج- الصوم:

الصوم في الهندوسية إما تطوع، أو فريضة. أما التطوع فقد أورد البيروني كثيراً من أصنافه، منها:

□ **صيام أوب باس:** وهو الصيام الذي يعين فيه الشخص اليوم الذي يصومه، وينوى في داخله اسم من يصوم له سواء كان إلهاً أو ملاكاً أو غير ذلك. ثم يجعل طعامه في اليوم الذي قبل يوم الصيام عند الظهيرة، وينظف أسنانه بالتخليل والسواك، وينوى صوم الغد، ثم يمتنع عن الطعام. فإذا أصبح يوم الصوم استاك ثانية، واغتسل وأقام فرائض يومه، وأخذ بيده ماء ورمى به على جبهته، وأظهر اسم من

(1) Abbe J. A. Dubois Hindu Manners, customs and ceremonies, P. 43 .

اقتبسه ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 3 ن ص 226 .

يصوم له بلسانه. ثم يبقى على حالة إلى غد يوم الصوم، فإذا طلعت الشمس فهو بالخيار في الإفطار، إن شاء في ذلك الوقت، وإن شاء أخره إلى الظهيرة.

□ **صيام كرجر:** وهو أن يأكل في وقت الظهيرة، وفي اليوم الثاني وقت العتمة، ولا يأكل في اليوم الثالث إلا ما يُدفع إليه غير مطلوب، ثم يصوم اليوم الرابع.

□ **صيام براك:** وهو أن يجعل الإنسان طعامه وقت الظهيرة ثلاثة أيام متوالية، ثم يحوله إلى وقت العتمة ثلاثة أيام متوالية، ثم يصوم ثلاثة أيام متتالية لا يفطر فيها ألبتة.

□ **صيام جندراين:** وهو أن يصوم يوم الاستقبال (وهو يوم مرتبط بميقات فلكى)، ويتناول في اليوم الذى يتلوه من الطعام قدر مضغة ملء الفم، ثم ضعفها في اليوم الذى بعده، ويجعلها في اليوم الثالث ثلاثة أضعافها، إلى أن يبلغ يوم الاجتماع (يوم مرتبط بميقات فلكى) على هذا التزايد فيصومه، ثم يتراجع من المقدار الذى بلغه طعامه بنقصان مضغة إلى أن يفنى عند استقبال بلوغ الاستقبال.

□ **صيام ماسواس:** وهو الصيام أيام شهر متوالية لا يفطر فيها أبداً.

وأورد البيرونى الأيام التي يستحب فيها الصوم، وهى مرتبطة بمواقيت فلكية، وخصوصاً بمنازل القمر، فمن ذلك اليوم الثامن والحادى عشر من النصف الأبيض من كل شهر ويوم الاستقبال من شرابن (اسم شهر عندهم)... وفى أشوجج (اسم شهر) إذا كان القمر في السرطان والشمس في السنبلة.. واليوم الثامن من هذا الشهر وفطره مع طلوع القمر... واليوم

الخامس من بهادرو (اسم شهر) ويصام هذا اليوم باسم الشمس. وفي السادس من بوش (اسم شهر) صوم للنساء دون الرجال .. يكون تمام يوم بليته»⁽¹⁾.

وأشار البيروني إلى بعض الطقوس التي ترتبط ببعض أنواع الصيام، حيث «يجتنب الصائم اللحم والسمك والحلوى واقترب النساء، ويجعل أكله مرة كلاً يوم، ويجعل الأرض وطاء من غير فرش ولا ارتفاع عنها بسرير». وفي بعض أنواع الصيام: «يتلو الصائم بأخثاء (= روث) البقر ويفطر بلبنها وبولها وأخثائها (= روث) ...»⁽²⁾.

هذا عن صوم التطوع. أما صوم الفريضة، فقسمان:

القسم الأول: صوم الطبقات الدنيا:

وهو صيام أوائل فصول الخريف والربيع والشتاء والصيف، وصيام اليومين الأول والرابع عشر من كل شهر قمرى، أى عند ظهور الهلال، واكتمال القمر بدرًا. كما يجب الصيام أثناء كسوف الشمس بالامتناع عن الأكل والشرب والعلاقات الجنسية.

القسم الثاني: صوم الطبقات العليا:

وهو الصوم المفروض على البراهمة والكشاترية؛ حيث يحرم عليهم الانتفاع بشيء من الأطعمة كان في منازلهم عند الكسوف؛ ويجب عليهم التصديق بها على الطبقات الدنيا بعد تحطيم الآنية التي كانت فيها الأطعمة.

وتفرض قوانين مانو الصيام على طائفة السيناتا Sinata وهم صفوة

(1) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص 133 - 135.

(2) المرجع السابق، ص 134 - 135.

البراهمة؛ حيث يجب عليهم الامتناع عن الأكل والشرب والنوم والسفر كل يوم من غروب الشمس إلى غروب الشفق الأحمر⁽¹⁾.

د- الحج:

يعتبر الحج من الطقوس الهندوسية، وهو كظاهرة دينية مشتركة بين كل الأديان؛ يعكس الإيمان بتقدیس الإنسان لبعض الأماكن المرتبطة عنده إما بذكرى حدث مهم، أو بحلول الآلهة فيها.

والأماكن المقدسة في الهندوسية إما فوق الجبال أو في السهول؛ حيث توجد صخور نسجت حولها الأساطير والخرافات. كما يقصد الهندوس بعض الأنهار؛ حيث توجد مواضع معينة وهياكل على طول مجارى تلك الأنهار المقدسة، يقف عندها الهندوس خاشعين متعبدين. ومن أكثر الأنهار قداسة نهر الجانج؛ حيث يعتقدون أنه ينبع من أقدام الإله فيشنو في السماء ثم يسقط على رأس الإله شيفا، ثم يخرج على الأرض من شعر رأسه. ولمياهه قدسية مباركة وقوة سحرية للتطهير بسبب حلول الآلهة فيها. والاعتسال والتطهر فيه يحى جميع الذنوب. كما أن من طقوس العبادة رمى الزهور في مياهه. ويأخذ الحجاج من مياهه ما يستطيعون حمله عند عودتهم إلى بلادهم. والموت في هذا النهر يضمن الانتقال فوراً إلى السماوات.

ولهذا السبب فإن هؤلاء الذين يعيشون بالقرب منه، عندما يحتضرون ويقتربون من الموت، يُنقلون إلى ضفاف النهر؛ حيث تُوضع أقدامهم فيه أو تغمر أجسادهم حتى الخصر في مياهه، إلى أن يموتوا وهم في مياهه الطاهرة⁽²⁾.

(1) انظر: د. على عبدالواحد وافي، الأسفار المقدسة، ص 190.

(2) انظر: أحمد عبد المنصف محمود، في بلاد البقرة المقدسة، ص 94.

وتعتبر مدينة بنارس من أهم البقاع المقدسة على نهر الجانج التي يقصدها الحجاج. وعندما يرون قباب الهيكل من بعيد ينبطحون على الأرض، ويهيلون تراب الأرض على رؤوسهم كرمز للاستسلام الروحي. ثم يتقدمون فرحين للاستحمام في النهر. ويعتقدون أن هذا الحج يغفر كل ذنوبهم، وإذا ما مات أحدهم في هذا المكان المقدس بعد التطهير؛ فإنه ينتقل إلى فردوس الإله شيفا؛ حيث يحيا في سعادة⁽¹⁾.

وجدير بالذكر أن مدينة بنارس لها قدسيته منذ القرن السادس عشر قبل الميلاد، ولا يقصدها الهندوس فقط، بل يقصدها كذلك البوذيون. وبلغ عدد الذين يحجون إليها سنوياً حوالي مليوني حاج.

هـ- الصلاة:

الصلاة في الهندوسية تكون إلى صنم الإله، ويتم فيها تقديم الأطعمة والمشروبات له وفق طقوس معينة. وهذه الصلاة غالباً ما تكون في المنزل. ومن قبيل الصلاة في المنزل أن تقوم الأسرة في الفجر وتنشد أناشيد مصحوبة بصوت الموسيقى ودقات الأجراس لتوقظ الإله من نومه، ثم يفعلون الفعل نفسه في المساء من أجل أن ينام.

وفي بعض الصلوات تقوم المرأة بارتداء ساري أبيض وطريحة بيضاء وتقدم في الصباح الباكر بعض أصناف الطعام لتمثال الإله، وتقف أمامه في حالة خشوع وقد ضمت كفيها أمام صدرها.

وتؤدي الصلاة على هذا النحو أو ذاك؛ اعتقاداً من العامة بأن الآلهة تحل

(1) انظر حبيب سعيد، أديان العالم، ص 82.

بذاتها في صورها وتماثيلها، وأنها تأكل وتشرب وتنام كأى بشر، ولها القدرة على المنح والمنع. وتُعامل التماثيل كأنها ذات وعى، كما يعتقد العامة أنها تبسم وترفع يدها لتبارك رعاياها وتصدر أوامرها غير المرئية إلى من حولها. أما طقوس الصلاة في المعابد فيؤديها الكهنة يومياً؛ حيث يقوم الكهنة قبل طلوع الشمس بإنشاد بعض الأغاني التي تدعو الآلهة للاستيقاظ ثم يقدمون إلى تماثيل الإله بعض الحلوى والكعك، وأثناء تناول الإله الطعام تدق النواقيس وتقرع الطبول. وبعد ذلك يمثلون كأن الآلهة تستحم، ويلبسونها ملابسها؛ حيث يجلس الكهنة أمام ألواح لامعة من النحاس تعكس صور الآلهة، ويمثلون أنهم ينظفون لها أسنانها، ويغسلون أفواهها، وتصب المياه في أوعية نحاسية، ثم يلبسون الآلهة ملابسها، وعندئذ يسمح للجُمهور بالدخول عليها لتقديم النذور والقرايين لها وبعد ذلك يحل موعد الإفطار الذى يتكون من الأرز المسلوق المخلوط بالسكر.

وفي حوالى العاشرة تتناول الآلهة طعام الإفطار مرة أخرى ثم تغير ملابسها. وبعد تناول طعام الظهرية يحضر الكهنة الأسرة أمام تماثيل الآلهة لتنام فوقها قليلاً وقت القيلولة. وفي المساء تتناول الآلهة طعام العشاء. وعند منتصف الليل تغطى تماثيلها بالزهور من رأسها حتى قدميها، وتوضع الورود بالقرب من أنفها لتشم عبيرها، وأخيراً تعزف لها الموسيقى، وتتشد لها الأغاني، ثم توضع على الأسرة لتنام، بحيث يكون كل زوج مع زوجته.

و- النذور:

تعد النذور في الديانة الهندوسية من المحددات الرئيسية للعلاقة بين الإنسان والآلهة. وتتفاوت النذور بتفاوت قدرات مقدميها ورغباتهم التي

يريدون تحقيقها من وراء النذر. والنذر كما هو معلوم شعيرة مشتركة بين كل الديانات، ومعناه هو أن يلزم الناذر نفسه بأداء قربة معينة للآلهة أو للإله إذا ما تم تحقيق رغبة له.

والنذور التي يقدمها الهندوس قد تكون تقديم زهور للآلهة أو نقود أو مجوهرات أو أى شيء ذى قيمة، وأحياناً يكون النذر أداء عبادة من العبادات مثل الصيام أو ذكر الإله. وفي بعض الحالات يلزم الناذر نفسه باعتزال الحياة الاجتماعية، أو الصوم عن الكلام، وهذا النذر الأخير مذكور في بعض الديانات الأخرى.

وقد يأخذ النذر أشكالاً بالغة القسوة؛ حيث يربط الناذر من رجليه ويديه بقطعة من قماش، ويعلق في خطاف، ويترك متدلياً على هذا النحو لمدة ما حسب المحدد في النذر. والأشد قسوة هو ذلك النذر الذى تتبع فيه الطريقة المسماة بالاستلقاء الثمانى، أى بثمانية أعضاء هى: الرأس، والصدر، والركبتان، والقدمان، واليدان .. حيث يقوم الناذر بالذهاب من منزله إلى معبد قد يكون في بلدة أخرى غير بلدته ربما تبعد أكثر من خمسمائة ميل، ويذهب الناذر إلى هذا المعبد بأن يقطع المسافة يوماً متتالياً على الأرض؛ حيث يستلقى نائماً على الأرض ماداً يديه ورجليه ولا مساً الأرض بأعضائه الثمانى، ثم يعلم علامة بأصابعه، ثم يقوم ليستلقى مرة ثانية واضعاً قدميه حيث كانت العلامة، ثم يقوم ليستلقى مرة ثالثة وهكذا حتى يصل إلى المعبد ! ومن النذور التي ينذرها الهندوسى كذلك للإله إذا حقق رغبته أن يدور حول شجرة مقدسة أو معبد عددًا من اللفات قد تصل إلى عشرات الآلاف من الدورات. وفي بعض الأحيان تكون هذه

الدورات ليس سيرًا على الأقدام، بل بالتدحرج بجسمه كأنه قطعة صخر أو جزء من شجرة!

س- الأيام المقدسة:

تقدس الهندوسية عددًا من الأيام في السنة، شأنها في ذلك شأن الأديان الأخرى. وهى في تقديسها لبعض من هذه الأيام يمكن المقاربة بينها وبين المسيحية. والأيام التي تقدها الهندوسية، هى:

(1) اليوم الأول من العام الجديد: وتقام فيه الطقوس والشعائر طلبًا للتكفير عن الذنوب والآثام.

(2) ليلة يوم الغفران، وهى في شهر يناير عندما يبدأ القمر في دائرة المحاق؛ ومظاهر التقديس في هذه المناسبة متعددة، منها: الصوم، قراءة الكتب المقدسة، ممارسة اليوجا ... كل ذلك طلبًا للغفران.

(3) يوم الشكر، وهو كل ستة شهور بحيث يوافق يوم السبت. ويوجهون فيها الحمد والشكر للإله في صورته الصنمية.

(4) يوم البركة، وهو يقع مرتين في السنة ويوافق يوم الأربعاء؛ حيث يغتسلون في نهر الجانج المقدس؛ طلبًا للبركة الإلهية.

(5) يوم خلق الأرض، وهو كذلك مرتين في السنة، لكن في موعد آخر، ويوافق يوم الأربعاء؛ حيث يحتفلون باليوم الذى خلقت فيه الأرض.

(6) يوم عودة الملك ومعه الملهمون الذين نزلت عليهم كتب الفيء، ويُسمى اليوم الأصفر.

ويتطهرون فيه ويمارسون طقوساً لهم⁽¹⁾. ومن بين هذه الأيام المقدسة نلاحظ وجود تشابه بين الهندوسية واليهودية في تحديد بعض هذه الأيام، مثل اليوم الأول من السنة الجديدة، ويوم الكفارة ويوم الشكر⁽²⁾. كما يوجد تشابه بين الهندوسية والمسيحية في تحديد يوم مقدس للاغتسال أو الغطاس⁽³⁾. وهى تشابهات في فكرة التقديس، وإن كانت توجد اختلافات في المضمون والطريقة وتحديد الميقات.

الديانة البوذية

الموقع التاريخي للبوذية قبل الهندوسية، لكن فضلنا الحديث عن الفيدية والبراهمانية والهندوسية على التوالي؛ لأنها مجموعة واحدة تسير في تقليد واحد، وكل منها بالنسبة إلى ما قبلها بمثابة العهد الجديد إلى العهد القديم. ومع أن البوذية تشترك في بعض المعتقدات مع التقليد الهندي السابق عليها، مثل الكارما و تناسخ الأرواح؛ إلا أنها تميزت عنه بعناصر جوهرية، مما يتيح لها أن تفتح تقليدًا نوعيًا جديدًا داخل التقليد الكلاسيكي الأعم.

ومؤسس البوذية هو «سيد هارتا» (563 - 483 ق.م)، ويطلق عليه اسم «بوذا»، أى الرجل المستنير أو الملهم أو اليقظ أو البصير. وقد ارتد عن الديانة البراهمانية، بسبب فوارقها القبلية المقدسة وطقوسها المعقدة في عبادة

-
- (1) انظر: د. رؤوف شلبى، آلهة في الأسواق، الكويت، دار القلم، 1983، ص 118.
 (2) لمعرفة التفاصيل عن الأيام والأعياد المقدسة عند اليهود، راجع: سفر اللاويين، الإصحاح الثالث والعشرون.
 (3) راجع عن أعياد المسيحيين: القمص يوحنا سلامة، اللائى النفسية في شرح طقوس ومعتقدات الكنيسة، القاهرة، مكتبة مارجرجس، 1994، ص 367، وما بعدها.

الآلهة والتضحية لها، وسعى إلى التحرر من الأثر، بواسطة الكمال الأخلاقي الذي يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة (الانعتاق الجميل)، والانغماس في النيرفانا. وقد أنكر بوذا وجود الإله الخالق، وأنكر أيضًا ديانة الفيدا، ولكنه قبل تعاليمها عن دورة الميلاد والمات (السانسارا)، وعن الجزاء (الكرما) التي تشير إلى أن تناسخ الأرواح لا يتوقف على القبيلة التي ينتمى إليها إنسان ما، ولا على التضحيات التي قدمها، وإنما يتوقف على حسنات الإنسان وسيئاته فقط.

ونظرًا لأن بوذا وضع ديانة بلا إله، فقد نظر إلى الجوهر بوصفه عدمًا. فالأصل في الوجود هو العدم، والنهاية كذلك هي العدم. ولهذا فإن المبدأ الأساسي للوجود في حالة سكون أبدى بلا نشاط أو إرادة، ولا يمكن أن يتغير في ذاته. والأشياء الموجودة في العالم ما هي إلا صور في حالة تغير، وعند تحليلها فإنها تفقد كفاءتها، حيث إن كل الأشياء واحدة في جوهرها الذي هو العدم⁽¹⁾.

ولقد جاءت طريقة الخلاص في هذه الديانة تبعًا لتصورها للجوهر. فلما كان الجوهر هو العدم، فإن الخلاص يكون عن طريق التوحد مع العدم والانعتاق من الوجود- من الحياة بكل مظاهرها: الوعي، العواطف، الإرادة⁽²⁾. فالسعادة هي في الاتحاد مع العدم، والتحرر التام من الوجود، ويقترب الإنسان من السعادة القصوى بمقدار تحرره من مظاهر الوجود، بل إن الإنسان يمكنه أن يتحرر من الشيخوخة والموت والمرض عن طريق

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 256.

ومحاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 139.

(2) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 256.

التأمل والعودة إلى الباطن والوصول إلى حالة النيرفانا، وبوصول الإنسان إلى حالة النيرفانا يكون قد نجح في عملية التوحد والتحرر من عملية التناسخ⁽¹⁾. ومن هنا يطلق على هذه الديانة وصف «الديانة المستغرقة في ذاتها».

وللبوذية تاريخ طويل، تبدلت فيه عقائدها على مر الزمان، وتنوعت مدارسها تنوعاً كبيراً⁽²⁾. ولم تكن في البداية ديناً، لكنها صارت كذلك نتيجة ما دخلها فيما بعد على يد أتباعها. ويوجد بالبوذية تيار إنساني وهو الأصلي، وهو المعروف بـ«النهانيانا» أو «الترافادا»، والذي ينظر إلى البوذا على أنه حكيم لا إله. وينتشر هذا التيار في تايلاند وبورما وسريلانكا وكمبوديا ولاوس.

وتيار مؤله لبوذا، وهو تيار متأخر يعرف بـ«الماهيانا»، ويعتبر بوذا كائناً إلهياً نزل إلى الأرض لكي يرشدها إلى الخلاص. وينتشر هذا التيار في التبت وفيتنام ومنغوليا ونيبال واليابان وكوريا، وجزء من الهند.

ويعبد بوذا في الهند بنفس هذا الاسم «بوذا»، وفي الصين تحت اسم «فو Foo». وفي سيلان تحت اسم «جواتاما». لكن البوذية تأخذ بين التبت والمغول في وسط آسيا وسييريا- صورة اللامية، حيث معبودهم يدعى «اللاما». ويفوق عدد أتباع البوذية عدد المسلمين، كما أن عدد المسلمين يفوق عدد المسيحيين⁽³⁾.

(1) Ibid., p. 253ff.

(2) د. سرفالي رادا كرشنا، و د. شارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندره اليازجي، بيروت، دار اليقظة العربية، 1967، ص 353 - 355 وما بعدها.

(3) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 251-2.

الديانة اللامية

تعتبر اللامية متطورة عن البوذية، والجانب المشترك بينهما هو وجود نوع من الإيمان بإنسان ما ذي طابع إلهي بوصفه حاملاً للوحدة الجوهرية للمطلق، لكن البوذية الأصلية - عند هيجل - تدرك هذه العلاقة على أنها علاقة بإنسان ميت، بينما في اللامية هي علاقة بإنسان حي هو اللاما. لكن هذا لا يعنى الارتباط بما هو جزئي في الإنسان، وإنما الارتباط بما هو كلي فيه، بما هو ماهوى فيه ومعبر عن الوحدة الجوهرية للروح، ومن ثم فإن هذا البوذا أو اللاما يمثل نبع العطاء الروحي، لكن لا يعنى هذا أنه سيد للطبيعة بحيث يمكنه القيام بالسر والمعجزات، وإنما يعنى فقط أنه متميز عن الطبيعة بكل ما فيها من جزئيات. ومن هنا نفهم كيف أن البوذية، واللامية بوصفها صورة معدلة منها، قضت على الديانة «الشامانية» في منغوليا القائمة على السحر والمعجزات والشعوذة⁽¹⁾.

يوجد ثلاثة من اللاما، أكثرهم شهرة هو «الدلاي لاما» الموجود في لهاسا بالتبت، وثنائهم هو «التشو - لاما» الموجود في تشو - لامبو، ويدعى أيضاً بانتشن رينبوتشي، أما الثالث فهو الموجود بجنوب سييريا⁽²⁾.

الديانة الجينية والسيخية والمهاريشية:

تعد الجينية والسيخية من ديانات ومذاهب الهند. أما الجينية فهي ديانة

(1) Ibid., p. 265-7.

هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 141.

(2) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 264.

منشقة عن البراهمانية، مثلها مثل البوذية. وقد نشأت في القرن السادس قبل الميلاد وتدعو إلى التحرر من كل قيود الحياة، والامتناع عن إلحاق أي ضرر بأي كائن حي.

في حين أن السيخية ديانة أسسها ناناك (1469 - 1539م) الذي كون جماعة دينية هندية تدعو إلى دين جديد مركب من الديانتين الإسلامية والهندوسية تحت شعار (لا هندوس ولا مسلمين)؛ حيث تزعم أنه لا فارق بين الله في الإسلام، وفيشنو الإله الحافظ عند الهندوس. وتدعو إلى الزهد، والإحسان، والتأمل الذي يمكن من رؤية الله في وجوه كل الإنسانية.

بينما المهاريشية مذهب هندي مادي ملحد، ومع ذلك له طقوس كهنوتية تهدف إلى الوصول إلى السعادة الروحية.

دين السماء الصيني

مجموعة من المعتقدات والتصورات والتقاليد حول الوجود والعالم والحياة. ولا يطلق الصينيون عليها اسم «الدين»، لكن التحليل النظري يعدها «دينا» لأنها في مجموعها تتصف بمواصفات الديانة حسب التعريف الأكثر شيوعاً للدين.

وهذه المجموعة من المعتقدات والتصورات والتقاليد هي الأقدم في الصين، وأساسها تكريم السماء بوصفها قوة عليا، سامية، والخوف منها، وإجلال الأرواح الكائنة في جميع أنحاءها. ويعتقد الصينيون أن السلوك الطيب يرضى السماء، ويجلب البركة، أما السلوك الآثم، فإنه يغضب السماء التي تعاقب مقترفيه بأن تلبسهم لباس الحاجة والفقر. والسماء تدل على

الكلية المجردة وغير المحددة تمامًا. ونظرًا لما في السماء من تجريد، فإن الإمبراطور هو الرمز المشخص المهيمن على الأرض بكل ما فيها من قوى طبيعية وأرواح، وهو وحده المرتبط بالسماء الفارغة، وكل شيء متعين مستمد من الإمبراطور وخاضع لسيطرته المباشرة⁽¹⁾.

والعبادة في هذا الدين ليست عبادة الإمبراطور، فما هو إلا رمز ديني سام للسماء التي تمثل قوى الطبيعة، بالإضافة إلى كونه مثالًا للأخلاقية الراقية⁽²⁾.

ولما كان الإمبراطور هو القمة في هذا الدين، وهو وحده الذي يملك الاتصال مع قوى الطبيعة، وهو المجسد للسلطة والرئيس الأعلى للدولة ولدينها، فإنه هو الوحيد الذي يقدم القرابين في الأعياد، ويقوم بتقديم الشكر للسماء على وفرة الحصاد، والتضرع إليها التماسًا للبركة عند بذر البذور. وإذا كانت العلاقة العامة للإمبراطورية مع السماء متوقفة ومحصورة في الإمبراطور، فإن هناك مجالًا لعلاقة خاصة، إذ يوجد روح حارس لكل مقاطعة، وكل مدينة، وكل جبل، وكل نهر، وتخضع كل تلك الأرواح لإمرة الإمبراطور⁽³⁾.

والأخلاق التي يقوم عليها دين السماء الصيني هي التي تبلورت مع كونفوشيوس الذي قام بتقديم وتطوير مذهب أخلاقي اعتمادًا على عناصر

(1) Ibid., p. 237. -8.

(2) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p. 43.

(3) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم الشرقي. ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، وراجعته على الأصل الألماني د. محمود حمدي زقزوق، القاهرة، دار الثقافة، 1986، ص 86.

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p243.

أخلاقية موجودة في التاريخ الصيني. وكونفوشيوس معلم أخلاقي وليس فيلسوفا تأملياً⁽¹⁾. ويُطلق على هذه الأخلاق: أخلاق الدولة، وهي ذات طابع أبوى بطرياركى، فهناك الواجبات تجاه الإمبراطور، وواجبات الأبناء نحو الآباء، وواجبات الآباء نحو أبنائهم، وواجبات الأشقاء والشقيقات تجاه بعضهم البعض.

والواجبات الأخلاقية عندهم، ذات طابع صورى شكلى، وهى غير نابعة من شعور حر، داخلى، ولا تتركز إلى حرية ذاتية، فالجميع بما فيهم العلماء خاضعون للمراقبة ولأوامر الإمبراطور⁽²⁾.

ديانة الطاو (العقل أو الطريق)

الذى طور هذا الدين، هو لاو-تسى المولود آخر القرن السابع قبل الميلاد، وهو أقدم من كونفوشيوس، ولكنه عاصره في جزء من حياته. ويذكر هيجل أنه ليس بمؤسس للمذهب، وإنما مطوره⁽³⁾.

وتحتل أعمال لاوتسى مكاناً مرموقاً عند الصينيين، وإن كانت لا تحظى بالمرجعية التي تحظى بها أعمال كونفوشيوس.

ويحتوى كتاب لاوتسى الرئيسى على قسمين، هما: الطاو-كينج، والطى-كينج. ويطلق عليه غالباً اسم «طاو-طى-كينج»، أى كتاب العقل والفضيلة. والطاو هو العقل الأصلى الذى خلق العالم والذى يسوسه مثلما

(1) Ibid., p. 246.

(2) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، 95/2.

(3) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 246.

يسوس الروح الجسد، ومعناه أيضًا: الطريق، المنهج، المبدأ، الجوهر، وإذا ما تم اختزال كل هذه المعاني فإنها تلتقي في معنى روحي رمزي يشير إلى الطريق بوجه عام، الاتجاه، مسار الأشياء ومبدأ وجود كل شيء⁽¹⁾. ويجب أن يكون الإنسان بدون هوى حتى يمكن أن يتأمله في بهائه؛ فالأهواء تجعل الإنسان لا يراه إلا في نقصه، أى لا يراه إلا محدودا.

أما الطاو- سيين، فيعني أنصار العقل، «وهم يقضون حياتهم في دراسة العقل (=الطاو)، ويؤكدون أن الذى يعرف العقل في ماهيته يحوز العلم الشامل، وعلاج كل مرض، والوسيلة الكلية التي تحقق الخلاص، الفضيلة الكاملة، ولذا فإنه سيملك قوة أعلى الطبيعة، ويستطيع الارتفاع إلى السماء طائرًا عبر الأجواء، ولا يفنى أبدًا»⁽²⁾.

ويوجد مقطع شهير في كتاب لاوتسى يثير كثيرا من التساؤلات، ولاسيما من قبل المبشرين المسيحيين، يتحدث فيه لاوتسى عن أن العقل خلق الواحد، والواحد خلق الاثنين، والاثنان خلقا الثلاثة، ولكن الثلاثة خلقت العالم كله. ولقد اعتبر بعض المبشرين هذا المقطع محتويا على مفهوم قريب من مفهوم التثليث المسيحى.

ويشير إلى هذا المعنى أيضًا مقطع آخر ذكره راموزا يقول فيه لاوتسى: «إن ذلك الذى تتدبرونه ولا تبصرونه يسمى J، وإن ذلك الذى تسمعون ولا تفهمونه يسمى CHI، وذلك الذى تبحث أيديكم عنه ولا تتمكن من إمساكه يسمى WEI». وفي النص اللاتيني: «أنت تبصره ولكن لا تراه،

(1) Ibid., p. 244.

(2) Ibid., p. 245.

ولهذا يسمى I، وأنت تصغي السمع ولكن لا تسمعه ولهذا يسمى CHI، وأنت تبحث عنه بيدك ولكن لا تصل إليه، فاسمه WEI». وهذه الجوانب الثلاثة لا نستطيع معرفة حقيقتها أو كنهها، إذ هي متوحدة معاً وليست سوى شيء واحد يعتبره لاوتسي «الشكل بدون شكل، الصورة بدون صورة، إنه الشكل المطلق، والصورة المطلقة، والوجود الذي لا يمكن وصفه. وعندما نسير إلى أبعد من ذلك لا يمكن أن نتعرف على أي مبدأ؛ فلا يوجد شيء أعلى منه»، ولذا «أنت تسير أمامه دون أن ترى وجهه، وتسير خلفه دون أن ترى ظهره». إن أساسه في اللاوجود، فهو المطلق أو العدم. والإنسان الذي يدرك الشرط الأول القديم للعقل، والذي يمكنه أن يعرف ما هو محيط به حالياً، يستحوذ على سلسلة العقل⁽¹⁾.

ديانة الشنتو

الشنتو هي الديانة الرئيسية في اليابان، وبطبيعة الحال يوجد في اليابان ديانات أخرى، أهمها: البوذية والمسيحية والإسلام. لكن الشنتو ديانة أصلية ظهرت في اليابان منذ وقت طويل وهي الديانة الرسمية. ولفظ «الشنتو» نفسه معناه في اليابانية: الطريق إلى الكامي.

والديانة الشنتوية عبارة مجموعة المعتقدات الدينية الأصلية في اليابان، والمعتقد الرئيسي فيها هو الإيمان بالقوى الروحية الغامضة المسماة بـ «الكامي Kami»، وهي شيء قريب من مفهوم الآلهة. ويوجد الكامي في أشكال متنوعة. وهو موضوع العبادة. وثمة اعتقاد مبكر تاريخياً بأن الكامي

(1) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, pp. 124 ff.

هي أرواح الأسلاف، ثم تطور مفهوم الكامي فأصبح يدل على أرواح الكائنات الفعالة في الوجود، وهي في ذاتها غير منظورة، وتشمل قوى كثيرة في الطبيعة خيرة وشريرة معاً، ومن الكامي مثلاً «إماتراسو» إلهة الشمس التي تنير السماء. وأصبحت هذه القوى لتفوقها أو سموها، موضوعاً للتوقير والاحترام. ويعبد الشنتويون الكامي من خلال الطبيعة. فالكامي يوجد في كل شيء: الأشياء الحية وغير الحية، كالنباتات والطيور والوحوش والأسماك والصخور والحيوانات والجبال والنجوم وغيرها من عناصر الطبيعة.

ومن الجدير بالذكر أنني تأكدت من صحة هذا المعنى للكامي عندما قابلت أحد الباحثين اليابانيين أثناء دراستي لدورة متقدمة في تطوير التعليم بالصين، ومما قاله لي: «إننا عندما نصلي نشكر كل شيء في الوجود».

وكان الكامي السماوي في الشنتوية المبكرة أكثر سموً من الكامي الأرضي أو يقيم في موضوعات رمزية كالمرأة التي يعبدونه على صورتها في هياكل الشنتو، وتحدث أساطير الشنتو عن عدد ضخم من الكامي للتعبير عن العدد اللامتناهي، بل تظهر أعداد جديدة من الكامي بصفة مستمرة.

وكان للبوذية تأثير واضح على الشنتوية ابتداءً من القرن السادس الميلادي. حيث آمنت بالآلهة البوذية لكنها ظلت تؤمن بشكل جوهري بالكامي، وحدث نوع من الدمج بين الاثنين، حيث صار كثير من اليابانيين يؤمنون بالبوذية، وفي الوقت نفسه يؤمنون بالشنتو. واستُخدمت التماثيل والصور البوذية لتمثل الكامي في بعض الأحيان. كما صارت الكامي هي الحارسة للمعابد، واستعارت الطقوس البوذية في العبادة والتأمل وطقوس التضحية والموت والجنازات والاحتفالات. ومعظم اليابانيين يقيمون الجناز

في المعابد البوذية، بينما يحتفلون بالزواج في المعابد الشنتوية. ويعتقد حوالي 75 %.

لكن مع مطلع العصر الحديث في اليابان في القرن التاسع عشر، ظهر من يحاول تخليص الشنتوية من النفوذ البوذي. وفي وسط القرن التاسع عشر تم إعلان الشنتو ديانة وطنية في عام 1868م مع ظهور تيار «دولة شنتو»، الذي يعمل على تسييس الشنتوية ويربط بينها وبين النظام الإمبراطوري، ويُرجع الإمبراطور والعائلة المالكة لجذور إلهية. لكن هذا التيار تراجع نهاية الحرب العالمية الثانية في عام 1945م بعد هزيمة اليابان وضرب الولايات المتحدة لها بالقنابل الذرية؛ ورفض الإمبراطور العقيدة التي ترجعه لأصل إلهي.

الديانة الزرادشتية والمجوسية

الزرادشتية هي ديانة زرادشت (660 - 583 ق. م). وقد دعا على الأرجح إلى وحدانية الله وأثبت له صفات الخير والقوة، وأكد على حكمته ورحمته ومحاربه للشر والفساد، ورفض عقائد الشرك والوثنية وقوى الفساد. لكن هناك من ينسبون القول بالثنائية إلى زرادشت، أي القول بإله للخير وإله للشر، وأنه رسول إله الخير. ومن وجهة نظري أن هذا تحريف طارئ على الزرادشتية، فالزرداشتية في منشئها الأول كانت توحيدية، ثم تحولت بعد زرادشت لاحقاً إلى مجوسية ثنائية.

ومما يؤكد هذا أن زرادشت قال في «الجماعات»⁽¹⁾؛ من كتاب «أفيستا»،

(1) انظر هذه النزعة التوحيدية في الترجمة العربية المسماة «ترانيم زرادشت» ترجمة د. فيليب عطية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1993.

وهو يخاطب الإله أهور امزدا: «إني لأدرك أنك أنت وحدك الإله وأنك الأوحد الأحد، وإني من صحة إدراكي هذا أوقن تمام اليقين من يقيني هذا الموقن أنك أنت الإله الأوحد.. اشتد يقيني غداة انعطف الفكر مني على نفسي يسألها: من أنت؟ وفكري جاوبت نفسي؛ أنا؟ إني زرادشت أنا، وأنا؟ كاره أنا الكراهية القصوى الرذيلة والكذب، وللعدل والعدالة أنا نصير! من هذه أنفكر الطيبة التي تحوم في خاطري، ومن هذا الانعطاف الطبيعي في نفسي نحو الخير، ومن هذا الميل الفطري في داخلي إلى محق الظلم وإحقاق الحق أعرفك. من هذه الانفعالات النفسية والميول الفكرية التي تؤلف كينونتي وتكون كياني ينبجس في قلبي ينبوع الإيمان بأنك أنت وحدك أهورا مزدا، الإله وأنك الأوحد الأقدس الخير الحق».

وفي «الجاثات» أيضاً تأكيد على أن وحدانية أهورا مزدا تنزهت عن الشرك تنزهاً إلى درجة محامعها وجود الأرباب وجعلها وهمًا، هو إله لا يُسمع ولا يرى ولا يكلم، ولكنه يتجلى على صفحة المخيلة سيّداً محاطاً بحاشية من الأرواح الطيبة أو الملائكة متفاوتة الرتب يصدر عن حفيف أجنتها دويٌّ يملأ الرحاب السماوي، وبه من كل جانب يحف، تبرز الملائكة ككائنات مجنحة تكوينها نوري، كائنات نورية، لأنها من الإله نفسه، قد انبثقت وانتشرت في ملكوته السماوي كحاشية له وكجنود بأمره تأتمر بيده لينفرد من بينها ستة هم الرؤوس من الملائكة يحملون أسماء: العقل والحكمة والتقوى والسلوك الطيب والخلود. وهذه أسماء الصفات في الإله نفسه، منه انتشرت ككائنات نورية، ولكن هذه الملائكة ليست أرباباً فلا ينتج إليها أحد بالعبادة، بل هي نفسها عابدة تتجه إلى من عليه قد قصرت العبادة.

لكن حسب الرؤية التقليدية للزرادشتية، وحسب تشكلها الأخير، فإنها ديانة قد حولها أتباعها إلى ديانة شريكية تؤمن بإلهين، ووضعها في آخر المرحلة الطبيعية لأنها لا تزال تمزج بين الإلهي والطبيعي. لكنها تمتاز عن الديانات السابقة عليها بأنها قلصت عدد الآلهة إلى اثنين.

وتؤمن الزرادشتية -حسب كتاب «الزند-أفيستا» ومعناه (شرح أو تفسير القانون)- بنوع من ثنائية الإلهي: الأول باسم الإله أهورامزدا، وهو الإله المضيء والظاهر في ذاته، ونقيضه هو الإله أهريمان، وهو إله الظلام، وهو نجس في ذاته.

وأهورامزدا هو نور غير قابل للانفصال عن الموضوعات الحسية رغم توجيه الابتهالات إليه باسم الملك والقاضي والأكبر... إلخ. وهو ليس ذاتاً حرة متحررة عن الحس نظير إله اليهود، كما أنه ليس ذاتاً روحية وشخصية نظير إله النصارى الذى يُمثل كروح واع لذاته ولشخصيته الواقعية، وليس كمثله شيء مثل الله في الإسلام. إن أهورامزدا إذن هو إله النور والأنوار، لكن ألوهيته لا تزال غير قادرة على التجرد من الموضوعات التي هي غارقة فيها.. إنها ألوهية كامنة في الخصوصى والفردى مثل كمون النوع في الأجناس والأفراد. نعم إن أهورامزدا من حيث هو هذه الكلية، يحتل مكانة فوق الخصوصى، ويعد هو الأول والأرفع.. لكنه لا يوجد إلا في كل ما هو مضيء ونقى، مثلما لا يوجد أهريمان إلا في كل ما هو قاتم، ومظلم، وفان، ومريض⁽¹⁾.

إن الواقع في الديانة الزرادشتية- وذلك في جانبه الخير- ممثل لوجود

(1) هيجل، محاضرات في علم الجبال، 2، ص 42 وما بعدها.

أهورامزدا. ذلك أن كل ما هو مصدر للنماء والحياة وكل ما يصون البقاء، متمركز في النور والطهر والنقاء، وبالت إلى في أهورامزدا،، والحقيقة والحب والعدل، وكل كائن حي، والروح، والغبطة.. إلخ، كل ذلك يعتبره زرادشت مضيئاً وإلهياً في ذاته، دون تمييز بين ظاهريات الطبيعة وظاهريات الروح، تماماً مثلها أن النور والصلاح، الصفات الحسية والروحية، تتطابق و تتداخل في أهورامزدا ذاته.

ومن ثم يذهب زرادشت إلى أن تجلّي الخليقة يعبر عن جوهرية الروح والقوة وجميع أشكال الحركات الحيوية، وذلك بقدر ما تنزع إلى صون ما هو صالح، وإلى إزالة ما هو طالح وضار في ذاته، على اعتبار أن ما هو واقعي وصالح لدى الناس والحيوانات والنبات ما هو إلا النور، وحسب درجة هذا الضياء وكميته يرتفع تفاوت تجلّي أو سطوع الأشياء⁽¹⁾.

لكن مملكة النور لا تستقل وحدها بالعالم عند زرادشت، وإنما تقف على النقيض منها مملكة الظلام، وعلى رأسها أهريمان. وينتمي إليها الشر الروحي والطبيعي، وبصفة عامة كل ما هو هدام وسلبي. غير أنه غير مسموح لأهريمان إله الشر أن يوسع نفوذه ويبسط سلطانه، حيث إن العالم في مجموعه يسعى إلى تدمير مملكة الظلام وإزالتها نهائياً، وتأمين حضور أهورامزدا وسيطرته على كل مناحي الحياة⁽²⁾.

ووفق هذا التصور لطبيعة الإلهي، تأتى العبادة في الزرادشتية، حيث ينبغي على الإنسان أن يكرس حياته كلها من أجل مملكة النور، فيعمل على تطهير

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.301, 304ff.

(2) Ibid., p.301, 304, 312.

جسمه وروحه، وإشاعة الخير حوله، وأن يتعبد بالقول والفكر لأهورامزدا وكل ما هو منبثق عنه، ومحاربة أهريمان وكل نشاط منبثق عنه.

أى أن المجوسى لا يوجه صلواته فقط إلى أهورامزدا، وإنما كذلك إلى جميع ما انبثق عنه تبعاً لدرجته ومقامه من الطهارة والصلاح. فبعد الصلاة إلى أهورامزدا يصلى المجوسى إلى «الأمششسباندات» وهى الانبثاقات الأولى لأهورامزدا والأكثر سطوعاً وتجلياً، والتي تحيط بعرشه، وتساعد في حكم العالم.

وتستهدف الصلاة التي توجه إلى تلك الأرواح السماوية- خواصها ومهامها بالتحديد، فإذا كانت من الكواكب، فإن الصلاة توجه إليها في زمن ظهورها، وترتفع الابتهالات إلى الشمس نهاراً، وتختلف طبيعة الابتهالات تبعاً لحالة الشمس، من شروق إلى تعامد إلى غروب. ويصلى المجوسى في فترة الضحى لأهورامزدا في المقام الأول حتى يزيد من سطوعه وتجليه، وعندما يأتى المساء يصلى توسلاً لأهورامزدا من أجل أن تتم الشمس مسارها.

وعندما جاء الإسلام نهى عن الصلاة في تلك الأوقات درءاً للتشبه بالمجوسية وحرصاً على التفرد. كما يوجه المجوس صلواتهم إلى الأرواح الطاهرة من السلف، أيّاً كان الوطن الذى تستوطنه، وخصوصاً إلى روح زرادشت، وزعماء المدن والطبقات الاجتماعية.. ويصلى المجوس كذلك إلى «مترا» إله العدل وقاضى الأموات، ومخصب الأرض والصحارى، والمدافع عن السلام ضد عوامل الحرب والصراع. ويرفعون ابتهالاتهم أيضاً إلى مظاهر الطبيعة من حيوانات وأشجار وجبال.. باسم أهورامزدا، تقديرًا لخدماتها للإنسانية. وتوصى «الزندافستا» بإلحاح على وجوب التمرس على فعل الخير

وطهارة الفكر والقول والعمل، والافتداء بأهورامزدا وكل الأرواح الطيبة، والسعى إلى تطهير الطبيعة، وإشاعة نور الحياة، من خلال الصدقات، وعيادة المرضى، وغرس النبات، وحفر الآبار... إلخ⁽¹⁾.

إذن فلقد أصبح الإله مع الزرادشتية أكثر تحديداً فهو الخير، على العكس من «براهما» الذي كان بلا تحديد، وعلى عكس الجوهر عند البوذية الذي كان عدماً. لكن لا يزال هذا الإله أحادي الجانب، لأن هناك إلهاً آخر يناقضه هو أهريمان إله الشر.

وكانت الزرادشتية هي الديانة الرسمية في العهد الساساني في القرن الثالث الميلادي في فارس، لكن كان بجوارها عقائد أخرى تنتشر بدرجات متفاوتة مثل المانوية، والمزدكية، واليهودية، والنصرانية. ولما جاء الإسلام اعتنقه أغلب الفرس. لكن لا يزال ثمة وجود قليل للزردشتيين جنوبي خراسان بإيران، وبومباي بالهند، وبعضهم هاجر إلى الولايات المتحدة وبريطانية وكندا وأستراليا ونيوزلاند.

الديانة اليزيدية Yazidi

ديانة شرق أوسطية تمثل مزيجاً من عناصر زرادشتية، ومانوية، ويهودية، ومسيحية ونسطورية، وإسلامية. ويوجد أتباعها في العراق، وتركيا، وسوريا، وأرمينيا، والقوقاز، وإيران. يتحدث أكثرهم اللغة الكردية. واعتقد اليزيديون أنهم خلقوا بشكل مميز عن بقية البشر ويعزلون أنفسهم عن بقية المجتمع.

(1) هيجل، محاضرات في علم الجبال، 2، ص 42 وما بعدها.

وفقاً للاعتقاد اليزدي، هناك سبعة ملائكة يحكمون الكون، خاضعون للإله أعلى. هم عزازيل (طاووس ملك كبير الملائكة)، ودرائيل (شيخ سن)، وإسرافيل (شيخ شمش)، وميكائيل (شيخ أبو بكر)، وعزرائيل (سجادين)، وشمنايل (شيخ ناسر دين) ونورائيل (شيخ فخر دين).

ويعتقد اليزيديون أن الإله في كل شيء، والأشياء والظواهر والمخلوقات أجزاء منه، وتجسيد لإبداع الذات الإلهية وقدرتها. ولذا يقصدون الكون وظواهره مثل الشمس والقمر والسماء إلخ، ولذا أدرجنا هذه الديانة في منظومة الديانات الطبيعية. وهم يؤمنون أيضاً بتناسخ الأرواح، وأن الروح أزلية وتنتقل بين الأشخاص المتعاقبين.

ويعتقد اليزيديون أن الله قد أعاد عزازيل «طاووس ملك» -بعد توبته من عصيان أمر السجود لآدم- إلى موقعه رئيساً للملائكة. وهو (ابليس) من وجهة نظر أتباع الديانات الكتابية، وقول اليزيديين بتوبة الشيطان، أكسبهم سمعة غير مستحقة بوصفهم عبدة للشيطان. وفي الموسوعة البريطانية رواية أخرى «أن الإله قد أمر كل الملائكة بأن يسجدوا لآدم، وكان الحكمة من وراء ذلك هي اختبار الملائكة، فقد كان الله قد أخذ عهداً من الملائكة السبعة بأن لا يسجدوا لغيره. فسجدوا كلهم إلا «طاووس ملك»، رفض ولم يسجد، وعندما سأله الله لماذا لم تكن من الساجدين؟ قال: عندما خلقتنا أمرتنا يا ربنا أن لا نسجد إلا لك، وأنا لم ولن أسجد لغير وجهك الكريم. هنا نجح طاووس ملك في الاختبار وقد كافأه الله بجعله أقرب المخلوقات إليه وأوكل إليه إدارة الكون. وتشبه هذه القصة تلك الواردة في قصة الخلق الكتابية: اليهودية والمسيحية والإسلامية، لذا فقد

تصور خصوم اليزيدية أن «طاووس ملك» هو الشيطان نفسه واعتبروهم عبدة الشيطان».

وقد كان الشيخ «أدى» قديسهم الرئيس، وهو زاهد ظهر في القرن الثاني عشر. ربما يشتق اليزيديون اسمهم من «يزيد الأول» (زهاء 645 - 683م)، الذي قد ينتسبون إليه وربما ينحدرون من مؤيديه.

وهم يصلون في اليوم خمس مرات، كما يصومون في العام أكثر من مرة، والشمس هي قبلتهم بوصفها أعظم ما خلقه الإله.

الفصل الثالث

مرحلة الديانات التشبيهية

- الديانة اليونانية.
- الديانة الرومانية.
- الديانات المصرية القديمة.

الفصل الثالث

مرحلة الديانات التشبيهية

في هذه المرحلة يرتقي الوعي إلى ديانات التشبيه، وفيها يعبد الإنسان آلهة ذات مواصفات إنسانية لكنها أعلى قدرة.. آلهة ذات إرادة تشبه الإرادة الإنسانية، لكنها أكبر من إرادته.. مرتبًا إياها ترتيبًا هرميًا يقف في أعلاه إله أكبر، وظهر هذا الإله في بعض الديانات ككبير للعائلة، وفي أحيانٍ أخرى ككائن يتجلى ويتجسد في آلهة أخرى لكل منها وظيفة واختصاص.

فالعقل في هذه المرحلة يقيس طبيعة الآلهة على طبيعة الإنسان وإرادته التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير. ويدفع الخوف خياله لتجسيد الألوهية تجسيدات شخصية، وبنوع من الإسقاط، يعطى لها صفاته، ويسقط عليها رغباته، فيظنها على شكل بشر له قوى عظيمة، حيث يعطيها صفات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرارية البقاء، وبنفس النوع من الإسقاط كان يعتقد أنه يمكن استرضائها بوسائل الاسترضاء الإنساني رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها. ومن هنا يلجأ إلى الأوصياء والقرايين والندور. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمنًا سعيدًا، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

إذن يتحول الوعي في هذه المرحلة بديانات التسلسل الهرمي للآلهة من التصور الطبيعي إلى التصور الإنساني، وتماثل بنية مجمع الآلهة بنية الأسرة أو بنية الدولة، مثل الديانة الإغريقية القديمة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجعل فوقها إلهًا أكبر هو رب الأرباب، وهو زيوس. ومثل بعض الديانة الرومانية، ومن قبلها تاريخيًا - لا منطقيًا - بعض الديانات المصرية القديمة.

الديانة اليونانية

تؤمن بزيوس رب الأرباب والسلطة والقانون، الذي انتصر تمامًا على كل الأقوياء والعمالقة، وتمكن من السيطرة على قوى السموات والأرض وما فيها وما بينهما. وتصلحت الروح مع الطبيعة في الفن اليوناني حيث تم التعبير عن آلهة اليونان في صور جسدية حسية، فالروح تجلى في العمل الفني، وغداً للآلهة شكل البشر وجسدهم بل وغاياتهم! وتصلح المعنى مع المادة، والعنصر الروحي مع العنصر الحسي، وتجلى الروحي الباطني بتمامه في المادي الخارجي، وصار الباطني الداخلي معروفًا بتمامه في الظاهري الخارجي⁽¹⁾.

وهو محدود الأفق، ضيق المجال، تمثل الله على أنه ذو طابع إنساني، وظل يفتقد لعنصر حرية الروح؛ لأنه جعل القدر والضرورة تحكم في كل الأشياء بما فيها الآلهة⁽²⁾.

وديانة الإغريق مليئة بالآلهة المعروفة بآلهة الأوليمب، وعددهم اثنا عشر، وهم:

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 333 ff.

(2) Ibid., p. 339, 355.

زيوس كبير الآلهة سيد السماء.

هيرا زوجة زيوس إلهة الزواج.

وأبنائهما:

أبولون إله الشمس.

أرتميس إلهة الصيد.

أفروديت إلهة الحب.

أثينا إلهة العلم والحكمة والفن.

آرس إله الحرب.

هرمس رسول الإلهة (وهو إله مأخوذ من المصريين القدماء).

ديونيسوس إله الخمر والعنب مقترن بالممارسات الإباحية، وهو ابن

زيوس من سيميل امرأة بشرية وهي ابنة كادموس ملك طيبة.

وأيضًا كان معهم أخوة زيوس:

هادس إله الموت والجحيم،

بوسيدون إله الأوقيانوس الذي يعيش في البحار،

هيفستوس إله النار.

وكما رأينا من وظائفهم كان كل إله مختصًا بظاهرة كونية، أو ظاهرة

إنسانية.

ومن أشهر تلك الآلهة التي لا يزال يعرفها الناس في العصور الحديثة

«أفروديت» إلهة الحب التي أحبت أدونيس الشاب الجميل في الأساطير اليونانية الذي صار رمزاً للربيع ونمو المحاصيل.

وغالباً أخذ الإغريق عقيدة أو أسطورة أفروديت وأدونيس من الفينيقيين والكنعانيين، الذين كانوا يؤمنون بعشتاروت ومحبوها أدونيس، ثم أخذها الرومان لاحقاً لكن أعطوها اسم فينوس. وأدونيس عند الفينيقيين والكنعانيين هو إله الخصب الذي يموت، ويظل ميتاً ثلاثة أيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية. وهكذا فهذه العقيدة تحتوي على فكرة موت الإله وبعثه، وهي مثل أسطورة العنقاء، أحد الجذور التاريخية لعقيدة موت الإله وبعثه من جديد في بعض الديانات الأخرى اللاحقة.

الديانة الرومانية

دين يؤمن بتعدد الآلهة، وهي غالباً الآلهة اليونانية، مع إعطائها أسماء أخرى، وتغيير وظائفها في بعض الأحيان.

فزيوس سيد السماء أصبح جوبيتر، وهيرازوجته أصبحت جونو، وأبولون استمر له الاسم نفسه، وأرتميس صارت دياناً، وأفروديت صارت فينوس، وأثينا صارت مينرفا، وآرس غدا مارس، وهرمس تحول إلى ميركوري، وديونيسوس تحول إلى باخوس، وبوسيدون تحول إلى نبتون، وهيفستوس تحول إلى فولكان.

وهو دين نفعي، لأن أتباعه ينظرون إلى الآلهة بوصفها وسائل لتحقيق رغباتهم، وهم يصلون إليها ويعبدونها عندما يحتاجونها ولا سيما في أوقات الضرورة والحرب⁽¹⁾. وهو دين سياسي ينظر إلى الدولة بوصفها الغاية

(1) Ibid., p. 385..

القصوى⁽¹⁾، أما تصويره للإنسان فقد ظل يفتقد لكثير من العناصر الجوهرية، وأهمها الذاتية واللامحدودية.

وقد بلغ اغتراب الإنسان منتهاه في الدين الروماني، لا لأن الآلهة أصبحت ذات وظائف نفعية للإنسان والدولة، وإنما لأن الإمبراطور أصبح مهيمناً على كل القوى الإنسانية، وتمركزت فيه كل سلطات الألوهية، وأصبح يملك قدرة قدرية تعسفية أكثر مما تملك الآلهة.

لقد تم تكريم الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، وعُظم كإله، لأنه هذه السلطة اللاعقلية التي تحكم الأفراد. ويعبر جارودي بشكل مكثف عن فكرة هيجل وتوصيفه لهذا الوضع، فيقول:

«في الإمبراطور تركز وتفرد كل سلطان البشرية المنخلع: كل الإلهي بات محتشداً في هذا الكائن المحدود، وفي الوقت نفسه، إنه شقاء وألم الفرد الذي جرد من كل كينونته، من كل سلطته، من كل مستقبله»⁽²⁾.

ومن ثم «أصبحت الثقة عمياء في قوانين الآلهة الأزلية، ولم تعد تماثل الآلهة الآن سوى مجرد جثث هامدة فارقتها الحياة، ولم تعد الأناشيد الدينية سوى ألفاظ خاوية زال عنها أى مضمون روحي إيماني، وخلت موائد الآلهة من أى نزعة روحية، ولم يعد في استطاعة الألعاب والاحتفالات أن تزود الوعي بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة. ولقد تحولت نشوة اليقين الذاتي الذي لا يتزعزع - على نحو ما عبر عنه الوعي الرواقي

(1) Ibid., p. 378.

(2) روجيه جارودي، فكر هيجل، ص 238. وهذا أيضاً قدر الإنسان في الأنظمة الديكتاتورية المعاصرة.

بتأكيد لذاته في جرأة وشجاعة- إلى إحساس قوى بفقدان أى عنصر إلهى في ضوء سيادة الوعي الشكي المصحوب بقلق حاد .. مما أدى إلى تداعى العالم الأخلاقى»⁽¹⁾.

الديانات المصرية القديمة

أقدم من كل الديانات السابقة، ومرت بكل المراحل، من الطوطمية والإحيائية حتى التوحيد، وفضلنا أن نجعلها في نهاية تلك المجموعتين الطبيعية والتشبيهية؛ لأن دياناتها القديمة انتهت إلى مرحلة مهدت لظهور التوحيد في الوعي الإنسانى، وأول الديانات الكتابية ظهرت فيها.

وهى أقدم الديانات الوضعية⁽²⁾ نظرًا لقدم الحضارة المصرية ذاتها؛ فقد سبقت بداية التاريخ، حيث يبدأ التاريخ حوالي الألف الثالثة قبل الميلاد مع بداية معرفة الكتابة والقراءة. وعلى وجه التحديد استخدمت الكتابة في مصر القديمة في نحو 3100 ق.م. أما قبل معرفة الكتابة فيطلق عليها «ما قبل التاريخ»، ويشار غالبًا إلى أن حضارة مصر سابقة بخمسة آلاف سنة قبل الميلاد، وتفضل المراجع الأجنبية التأريخ لها من سنة 3100 ق.م. حتى 30 ق.م. أي تؤرخ لها من بداية معرفة الكتابة، وتنتهيها يتحول مصر إلى ولاية رومانية بعد غزو أوغسطس لمصر عام 30 ق.م. وانتصاره على أنطوني وكليوباترا.

(1) انظر: د. زكريا إبراهيم، هيجل، أو المثالية المطلقة، ص 428.

(2) هي أقدم من كل الديانات السابقة، ومرت بكل المراحل، من الطوطمية والإحيائية حتى التوحيد، وفضلنا أن نجعلها في نهاية تلك المجموعتين الطبيعية والتشبيهية؛ لأن دياناتها القديمة انتهت إلى مرحلة مهدت لظهور التوحيد في الوعي الإنسانى، وأول الديانات الكتابية ظهرت فيها.

في حين أن مؤرخي ما قبل التاريخ يرون أن مصر قد شهدت الحضارة منذ ما يزيد على المليون سنة. ويستدلون على ذلك باكتشاف مواقع من المرحلة الثانية من العصر الحجري القديم الأسفل أو الأقدم. وطبعًا هناك آثار تدل على حياة ونشاط للإنسان قبل ذلك في مصر منذ ثلاثة ملايين سنة، لكنها لا تدل على وجود الحضارة.

وكانت في مراحلها الأولى سهاوية، فمن المحتمل أن النبي إدريس مصري ولد في منف⁽¹⁾. وبعض الروايات العربية تقول إن مصر نسبة إلى مصر بن حام الذي نزل بها بعد الطوفان داعيًا إلى التوحيد⁽²⁾. كما عرفت مصر التوحيد مع أخناتون، وموسى، ويوسف الذي تولى وزارة خزانها. بل إن التوحيد لم يكن غريبًا على بعض دياناتها بالغة القدم، وإن كان توحيدًا مشوبًا بنزعة طبيعية. ولهذا الأسباب -رغم سبق الحضارة المصرية على حضارات الأديان السابقة أعلاه- أردنا أن نضعها قبل الأديان السماوية؛ باعتبارها ممهدة، أو باعتبار أن البيئة المصرية ذاتها شهدت ظهور بعض أنبياء التوحيد، مثل إدريس، وموسى، وهارون، ويوسف، كما أقام بها لفترات متفاوتة بعض أنبياء التوحيد، مثل إبراهيم، ويعقوب، وعيسى.

ومن المهم التأكيد أن الديانة التي سادت مصر القديمة لم تكن ديانة واحدة، وإنما ديانات متعددة تتابعت على مر التاريخ القديم، ولقد بلغ تنوعها درجة التناقض الجذري بالتناظر مع التبدلات والتحولات السياسية العميقة التي كانت تحدث آنذاك، وأسرع شاهد يتوارد إلى الذهن في هذا

(1) عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، ص 25.

(2) المرجع السابق ص 26..

الصدد هو ذلك الصراع بين أخناتون وإلهه آتون من جهة وكهنة آمون وأهنتهم من جهة أخرى.

ومن المعروف أن بعض ديانات قدماء المصريين كانت تقوم على عبادة الحيوانات، وهذا دليل على اتحاد الروحي بالطبيعي عند المؤمنين بها، لأن الحيوان يشتمل على دائرتي الطبيعة الحية والروح الغامضة التي لا تزال منغلقة على ذاتها، ولقد تصور بعض قدماء المصريين أن في عالم الحيوان الشيء الباطن وما هو غير قابل للإدراك، ومن ثم فإن عبادة الحيوان تدل على ارتباط الروحي والطبيعي، حيث إن الحيوان مشتمل على الجانبين. ولقد تحولت أشكال الحيوانات إلى رموز، فالصقر رمز التنبؤ، وأبيس رمز الفيضان، والخنفساء رمز التوالد والنشوء⁽¹⁾.

ولكن إذا كان بعض قدماء المصريين قد عبدوا مظاهر الطبيعة، فإنهم قد أعطوها معنى روحياً، فالنيل رمز الحياة، والشمس رمز العطاء.

ومن أشهر الديانات المصرية ديانة أوزوريس التي انتشرت خارج حدود مصر أيضاً ووصلت إلى أوروبا. وتروى تواريخ الأساطير المصرية أن أوزوريس قتله أخوه «ست» ليستولي على عرشه، ولكن إيزيس زوجة أوزوريس كانت ساحرة كبرى، نجحت في أن تلقح نفسها من أوزوريس الميت، ثم أنجبت حورس الذي حارب عمه «ست» وانتصر عليه، واسترد العرش السليب. وقد اعتبر المصريون القدماء «ست» إلهاً للشر والانتقام، على نقيض أخيه أوزوريس إله الخير والمحبة، وكان «ست» هو المعبود القومي للبعيد، وعاصمته أمبوس، وكان حيوانه المقدس كلباً برياً، وكان

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 322-3.

رمزه القوة والبأس والعواصف والرعود. ويقع هيجل في خطأ تاريخي آخر بخصوص الأسطورة نفسها إذ يذكر في «محاضرات في علم الجمال» أن: «أوزوريس يُجبل به، ثم يولد، ثم يقتله إعصار»⁽¹⁾!!

لكن ماذا عن ادعاء بعض الفراعنة الربوبية؟

كلمة فرعون مكونة من لفظين معناهما البيت الكبير، وقد أطلقت على ملوك مصر في الفترة بين 1554 و 1304 ق.م. وأشاع الملوك بمساعدة الكهنة أن الملوك الفراعنة هم تجسيدات أرضية بشرية للإله حورس ابن أوزوريس وإيزيس. وكأن فكرة تجسد الإلهي في البشري بدأت بالتجسد في الملوك، ثم تحولت بعد ذلك إلى أشخاص من خارج السلالات الملكية في ديانات أخرى!

وعبد المصريون عديداً من الآلهة في عصورهم المختلفة، وأحياناً في عصر واحد. وكان رع إله الشمس لها أساسياً لفترة طويلة في الحضارة المصرية القديمة. وكذلك آمون إله الشمس. وفي وقت لاحق تم دمج آمون برع، وصارا آمون-رع إلهاً رئيسياً! وكان معبده في الكرنك أكبر المعابد في مصر كلها. ومن الآلهة أيضاً الإله خنوم في فيلة (الفتين)، والإله بتاح في ممفيس، وتحوت إله الحكمة في هيرموبولس. كما عبدوا بعض الإلهات، مثل رنوتت إلهة الحصاد. وكانت إيزيس من أهم الإلهات حسب الأسطورة السابقة أعلاه.

والمصريون هم أول مكتشف لخلود الروح الفردية، ولا مانع إطلاقاً من

(1) هيجل، محاضرات في علم الجمال، 2، ص 87.

محيئها من ديانة إدريس (أو تحوت أو هرمس)، ومعها اكتشفوا الضمير، وكانت فكرة الحساب الأخروي رائعة؛ فالحساب هنا فردي وليس جماعياً، ويكون بعد الموت وليس هناك يوم للحساب الجماعي (يوم القيامة). حيث تبين نصوص كتاب الموتى (أقدم الكتب الدينية التي وصلت إلينا) رحلة الروح بعد الموت إلى مملكة أوزوريس، حيث تتم محاكمة الميت وحسابه عن أعماله، ووزن قلبه في ميزان العدالة، فيوضع في كفة، وفي الكفة الأخرى توضع ريشة، فإذا حدث تعادل بين الكفتين، سُمح له بالانضمام إلى مملكة الخلود/ مملكة أوزوريس، وإذا لم تتوازن الكفتان التقمته ملتهمة الموتى «عممت» فيتلاشى إلى الأبد، ويكون العدم مصيره⁽¹⁾.

وبمعرفة المصريين لخلود الروح الفردية، مهدوا الطريق أمام تحرر الوعي، وإن لم يفلحوا في تخطي عتبة مملكة حرية الروح⁽²⁾؛ لارتباط عقائدهم بالطبيعة، وعلى سبيل المثال نجد ديانة هليوبولس المصرية (ديانة عبادة الشمس)، تؤمن بالبعث والخلود، وترمز له بطائر العنقاء Phoenix، وهو طائر أسطوري يحترق ذاتياً ثم ينبعث مرة أخرى من رماده، أي أنه يتضمن سلبه، ومن ثم تشتمل الفكرة الإلهية في داخلها على «الآخر» وعبر ذلك «الآخر» تعود مرة أخرى إلى ذاتها⁽³⁾. وهو في ديانة هليوبولس

(1) كتاب الموتى، ترجمه عن الهيروغليفية: السير والس بدج، وعن الإنجليزية د. فيليب عطية، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1988. ص 195-194، وص 267.

(2) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2, S.520.

قارن: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 209. ومحاضرات في علم الجمال، 2، ص 83.

(3) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 309,314.

- Werke, 16,s. 408.

المصرية (ديانة عبادة الشمس) رمز للشمس التي تزول كل مساء، وتعود من جديد في صباح اليوم التالي. وربما يكون هو طائر البينو الشبيه بالقلق عند قدماء المصريين.

ومن المحتمل أن الفينيقيين والإغريق والعرب القدماء أخذوا عقيدة العنقاء من المصريين القدماء. وهي أحد جذور عقيدة موت الإله وبعثه من جديد في بعض الديانات الأخرى.

وأود أن أقف قليلاً عند الهرمسية لأن منشأها غالباً مصري، خصوصاً إذا ما ربطنا بين إدريس وأخنوخ وتحوت وهرمس على أنهم في الأصل شخصية واحدة، وهذا أمر محتمل. فثمة رأي يقول إن هرمس مصري⁽¹⁾، بينما ترى بعض المصادر العربية وجود تطابق بين هرمس وإدريس النبي⁽²⁾. وفي رواية عن ابن عباس قال: أول نبي بعث في الأرض بعد آدم إدريس وهو أخنوخ⁽³⁾. ويرى آخرون أن الإله المصري تحوت، هو مؤلف تلك الكشوف الفلسفية. وليس في القرآن أو الحديث الصحيح، ما يدل أو ينفي أن إدريس هو هرمس أو أخنوخ أو تحوت.

وسواء أكان هرمس هو إدريس أم أخنوخ أم تحوت، فهذا يسير بنا نحو تأكيد احتمالية نشأته المصرية. خصوصاً أن كثيراً من أوصاف تلك الشخصيات تتقاطع بشكل أساسي، مثل حامل الحكمة وحارسها، وكاتب الآلهة، وأول من

(1) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، مصر، بدون تاريخ، ص 205.

(2) أبو الوفا المبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، 1980، ص 7.

(3) الطبقات الكبرى ج: 1 ص: 40.

خط بالقلم وقطع الثياب وخاطها. وقد جعلت المراجع العربية القديمة من هرمس أول من تكلم في الصنعة (=الكيمياء) وله في ذلك عدة كتب، ووقف على عمل الطلسميات وله في ذلك كتب كثيرة.⁽¹⁾ كما أنه «أول من استخرج الحكمة وعلم النجوم، فإن الله عز وجل أفهمه أسرار الفلك وتركيبه ونقط اجتماع الكواكب فيه وأفهمه عدد السنين والحساب»⁽²⁾.

ويقال إن هرمس هو المؤلف للكتب المعروفة بالكتب الهرمسية، وعلى الأخص للمجموعة التي تعرف باسم الأول منها «بوامندريس»⁽³⁾.

وفي بدايتها كانت الهرمسية دينًا ثم تحولت إلى تيار غنوصي (عرفاني) فلسفي يجمع بين مزيج من التصورات المصرية والفارسية واليونانية. حيث يمكن القول إن الآراء الفلسفية الواردة في الكتب الهرمسية هي خليط غريب من الأفكار الفيثاغورثية، والأفلاطونية، والرواقية، والفيزياء الأرسطية، والتنجيم الكلداني، وغيرها. ويزعم أصحاب هذه الكتابات أنهم ينطقون عن وحي إلهي وأن هدفهم هو خلاص الإنسان، ويقررون أنه على قمة الوجود يقوم الله، وهو لا يمكن معرفته ولا وصفه⁽⁴⁾.

والإلهيات الهرمسية في شكلها الأخير، (وطبعًا هنا نتعد عن عقيدة إدريس التوحيدية)، تقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر:

1- الإله المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا

(1) ابن النديم، الفهرست، تحقيق غوستاف فلوغل، لايبزيغ، 1871، ص 351 - 353.

(2) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، لايبزيغ، 1903، ص 3.

(3) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 648.

(4) انظر: د. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج 2، ص 538.

الأبصار، وبالتالي فهو لا يعرف إلا بالسلب: أي أنه لا يوصف إيجاباً، بل سلباً، بمعنى سلب أية صفة عنه، لأن أية صفة مأخوذة من العالم لا تصلح للانطباق عليه، فهو فوق كل شيء، إنه منزّه تمام التنزيه عن أية مشابهة بينه وبين أي شيء آخر في العالم. لا يهتم بشيء من الكون، ولا يدخل في علمه أي شيء منه لأن الكون وما فيه محفوف بالنقص، وهذا الإله منزّه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص، ولذلك كان من غير الممكن التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق العقل والحواس⁽¹⁾.

2- الإله الخالق الصانع:

هو الذي صنع العالم ولذلك فهو يتجلى فيه، يمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه من أجل ذلك يقال إنه في كل مكان، أينما يتجه الإنسان ببصره يجده، فكل شيء شاهد عليه.

وفي هذا المعنى ورد في نص هرمسي ما يلي: (إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس، إلى حركة القمر، إلى تناسق النجوم، واسأل نفسك: من يحفظ النظام في كل ذلك). ويخاطب نص آخر أحد المريدين قائلاً: (هل تقول إن الله لا تدركه الأبصار؟ لا تفه بمثل هذا الكلام، فمن هو أظهر من الله؟ إنه لم يخلق كل شيء إلا من أجل أن يريك نفسه في جميع مخلوقاته)⁽²⁾.

(1) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 176 - 177.

(2) مقتبس عن: المصدر السابق، ص 177.

الفصل الرابع

مرحلة الأديان المتعالية

- الديانة اليهودية.
- الديانة المسيحية.
- الدين الإسلامي.

الفصل الرابع

مرحلة الأديان المتعالية

العقل يبحث عن الوحدة، والوحدة لا توجد في المحسوس والعيني والنهائي، بل توجد في المجرد واللا نهائي.

هذه العبارة تلخص منطق تاريخ العلم الطبيعي والرياضي، وتفسر أيضًا منطق تاريخ الوعي الديني.

فبعد أن بدأ العقل الديني رحلته من مستوى «التصور الطبيعي» للإلهية، دخل في مستوى «التصور الإنساني» لها، ثم تجاوز هذا المستوى إلى «التصور التوحيدي المتعالي» للإلهية والتحرر تدريجيًا من بقايا الطبيعي والإنساني ومن بقايا التعددية والكثرة. وهذه هي المرحلة الثالثة التي يرتقي فيها الوعي إلى أديان التعالي (أديان التوحيد أو الوحدة). وداخل أديان التعالي نفسها يرتقي الدين من «التوحيد غير الخالص» إلى «التوحيد الخالص»، ومن الإله القومي (نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

ويوجد نوع من التوازي بين تحولات الوعي الديني وتحولات منطق الاستدلال العقلي؛ ذلك أن تحول الوعي من الأديان الجزئية والغامضة والتي لا يزال فيها خلط بين الإلهي والإنساني، إلى دين التوحيد الكلي والواضح

والألوهية المتعالية المنزهة، أي الدين الذي يمثل الطور الملائم لإنسانية ناضجة- يوازيه تحول من نوع آخر هو التحول في منطق الاستدلال، من «منطق الأسطورة» إلى «منطق العقل»، ومن «منطق الحس» إلى «منطق البرهان»، ومن «الاستدلال بخوارق الطبيعة» إلى «الاستدلال بنظام الطبيعة»، ومن «منطق الحواة» إلى «منطق عدم التناقض»؛ ومن «المعجزات الحسية» إلى «المعجزة البيانية»، ومن «المعجزات المؤقتة» إلى «المعجزة المستمرة»، ومن الكتاب الذي يلتمس دليلاً من «خارجه» إلى الكتاب الذي يلتمس دليلاً من «داخله»، ومن «توحيد غامض» يعتمد على التسليم إلى «توحيد بسيط» مستند إلى الاستدلال البرهاني، ومن منطق «آمن ثم تعقل» إلى منطق «تعقل ثم آمن». وتلخص عملية التحول هذه ثلاث ديانات، هي: اليهودية والمسيحية والإسلام.

الديانة اليهودية

نشأت اليهودية في الحضارة المصرية، والوعي الديني عند العبرانيين مسبق بالوعي الديني عند المصريين.

تؤمن اليهودية بالله بوصفه حاكماً زمنياً للشعب المختار الذي هو شعب اليهود فقط، وليس رباً لباقي الأمم والشعوب، حيث إنهم يعتبرون أنفسهم أسبداً للعالم الذي لا تعدو طوائفه أن تكون خادمة لهم! والإله الزمني هذا رب الشعب اليهودي وحده، لأنه اختاره ليكون له إلهاً يختصه بفضله وحبه ورعايته، أما باقي شعوب الأرض فهي خارجة عن ملكوت الله، وهي تدخل في نطاق سيطرة الأرواح والملائكة.

ونظراً لأن اليهودية تؤمن بأن الإله الواحد ذا الجلال هو إله الشعب اليهودي فقط، فإنها ديانة مانعة على نحو مطلق⁽¹⁾. وهم إذ اعتقدوا أن الإله اليهودي «يهوه» إله خاص بهم، لم يستطيعوا أن يتصوروا أن مفهوم الألوهية أكثر اتساعاً من أن يكون خاصاً بشعب دون شعب، أو بجنس دون جنس، ولذا فإن اليهودية تفتقر لمفهوم «رب العالمين»، وقد أخرجت من دائرتها سائر أفراد النوع الإنساني، ولم تسمح بدخول أحد من غير جنسهم إلى ملتهم، ونظرت إلى أفرادها باعتبارهم «شعباً خاصاً تم اختياره من قبل الله»⁽²⁾.

وقد دفع هذا الموقف الأناني المستحوذ على الألوهية-إن صح التعبير- بعض الفلاسفة إلى تفضيل ديانة الشرك على توحيد طفولي مثل الذي ظهر في اليهودية المحرفة، فقد ذهب الفيلسوف الفرنسي شارل رنوفييه (1815 - 1903)، في مفتتح حياته الفكرية، تحت تأثير صديقه لوى مينار، مؤلف «أحلام وثنى متصوف»، إلى أن دين تعدد الآلهة أفضل بسبب تفوقه الأخلاقي على المذهب التوحيدي ذي الطابع القومي والحصري، نظير مذهب اليهود في التوحيد»⁽³⁾.

فمذهب اليهود في التوحيد خاص بقوم معينين هم اليهود، لأن اليهود يعتقدون أن دينهم مقصور عليهم ومحصور في قومهم، ومن هنا فهو ذو طابع قومي حصري، وليس ذا طابع عالمي يتسع لكل القوميات.

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 371-2.

(2) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone., P. 117.

(3) اميل برهيه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1987، ص 84-83. و د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة دار قباء، 1999، ص 662. ود. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1 ص 525.

وربما ظن رنوفيه -تحت تأثير مینار- أن أي مذهب توحيدى لابد أن يكون قومياً وحصرياً؛ لأنه لم يعرف من الأديان التوحيدية سوى اليهودية المحرفة، ولو كان اطلع على الإسلام لتبين له أنه دين توحيدى عالمى لكل القوميات والأجناس، وليس ديناً قومياً يخص قومًا دون سائر الأقوام، كما أنه ليس ديناً محصوراً أو مقصوراً على أمة دون أمة؛ فأى شخص يمكنه أن يعتنق الإسلام، عكس اليهودية التي لا تسمح لغير بني إسرائيل باعتناق اليهودية، ويشترطون في اليهودي أن يكون من أم يهودية على الأقل!

ومع ذلك فقد آمنت اليهودية بالله ذى الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيدها والأساس الأول والمطلق⁽¹⁾. وتصور اليهودية الله متجرداً من الشكل ولا ماهية له سوى الماهية الروحية المحض، بالتعارض مع العالم والطبيعة، وتعتق الروحي من كل رباط له بالحسى والطبعى، وتحرره من قيود الوجود المتناهى، وقدمت المثال النموذجى للجليل، ف لأول مرة بالفعل تختفى فكرة التناسل، فكرة الولادة الطبيعية، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل قوة روحية⁽²⁾ «قال الله للنور: كن، فكان!». ولا ريب في أن الرب السيد، الجوهر الواحد، يتظاهر للخارج، لكن تظاهره يأتي في منتهى النقاء، لا جسدياً؛ إنه الكلمة المعبرة عن المفكر بوصفه قوة روحية، بأمرها يسقط للحال كل ما هو موجود في حال من طاعة خرساء، بيد أن الله لا ينتقل إلى هذا العالم المخلوق وكأنه بالفعل واقعة، بل يبقى في وحدته المتوحدة، من دون أن تتولد عن هذا الانفصال ثنائية حقيقية، فما هو خارجى هو صنيعه الذى لا يتمتع بأى استقلال عنه، وهو لا يوجد إلا ليكون شاهداً على

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 365

(2) Ibid., p. 360-1.

حكيمته ورأفته وعدله، وليس الواحد حاضرًا في أشياء الطبيعة، لكن أشياء الطبيعة هذه ما هي إلا أعراض عاجزة، وأقصى ما في مستطاعها أن تنم عن ظاهر الماهية، بدل أن تكون تجسدها الحقيقي، وما دام الله الواحد مفصولًا على هذا النحو عن عالم الظواهر العينية ومثبتًا في ذاته، وما دام العالم الخارجي، من جهته، متعينًا على هذا النحو كعالم متناهٍ وثانوى المنزلة، فإن عالم الطبيعة وعالم الإنسان يظهران للمرة الأولى فارغين من الألوهية⁽¹⁾.

لكن من الملاحظ أن هذا الإله لا يطلب - رغم الوصايا العشر - إصلاح النية الباطنة، وكل ما يؤكد عليه هو مجرد الالتزام الظاهري بالأوامر. ومن ثم فإن اليهودية تفتقر إلى أهم تصور ديني، «لأن الإله الذي يرغب فقط في طاعة الأوامر التي لا تحسن مطلقًا من النية الأخلاقية كما هو مطلوب، هو في الواقع بعد كل هذا، ليس هو الكائن الأخلاقي الذي نحتاج لتصوره من أجل الدين»⁽²⁾.

وكل الأوامر والنواهي في التشريع اليهودي لا تتعدى كونها قوانين إلزامية بأفعال خارجية، غير مستندة إلى مفهوم النية الأخلاقية الباطنة. ولا شك أن الوصايا العشر في التوراة⁽³⁾ تتمتع بقيمة أخلاقية ما، بيد أنها لا تزال

(1) قارن: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 182. وهيجل، محاضرات في علم الجمال، 2، ص 110.

(2) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone, PP. 117 - 8.

(3) خروج 20: 3 - 17. وهذا النص في شكله الحالي لا يمكن أن يعود - من وجهة نظر علم النقد التاريخي - لعصر موسى، غير أن أهم الأوامر فيه تعكس بالتأكيد الروحية اليهودية البدائية. قارن ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، سوريا، دار دمشق، 1987 ج 1، ص 222 وما بعدها.

مفتقرة إلى النية الباطنة. وما يوجد في اليهودية من مبادئ أخلاقية، لم يأت من اليهودية الصميمة، لأنها انتقلت إليها في العصر الهليني وما بعده.

واليهودية بعد تحريفها لا تخرج عن أن تكون دولة سياسية دنيوية لشعب تجمعها الرابطة العرقية⁽¹⁾. والطبقة الكهنوتية اللاهوتية تدعى استمداد تعاليمها من الإله. لكن هذا الإله الذي يستمدون تعاليمهم منه يتصوره على أنه حاكم زمني لا يعمل من خلال ضمير ولا يسيطر على الضمير⁽²⁾.

ومن الثابت الآن في النقد التاريخي للكتب المقدسة أن كتب اليهود من أكثر الكتب تعرضاً للتحريف والزيادة والتبديل والحذف عبر عصور مختلفة، ورواياته مليئة بالتناقض. ولن نستدل هنا بآب حزم في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل»؛ بل نستدل بسينوزا في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة».

ومن الأدلة على تناقضات كتبهم المقدسة هو - كما يبين النقد التاريخي المقارن - هو أن موقف اليهودية - كما وصلت إلينا في العصر الحديث - من مفاهيم الله والآخرة والمبادئ الأخلاقية، يوجد به كثير من اللبس والتضارب، وعلى سبيل المثال فإن موقفها من الآخرة غامض ويشير كثيراً من التضارب حتى بين الفرق اليهودية ذاتها.

ففي حين تنكر فرقة الصدوقيين القيامة والثواب والعقاب في الآخرة ذاهبة إلى أن النفس تموت مع الجسد⁽³⁾، فإن فرقة الفريسيين تؤمن بخلود

(1) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone, PP. 116.

(2) Ibid.

(3) متى 2: 23 - 33، وأعمال الرسل 23 - 5.

النفس وقيامه الجسد ووجود الأرواح⁽¹⁾، ومكافأة الإنسان ومعاقبته في الآخرة بحسب صلاح حياته الأرضية أو فسادها. ويسير في هذا الاتجاه نفسه تلك الطائفة التي أصدرت كتاب أخنوخ (وقد تكون الأسينية القديمة). على أنه وإن فسرت بعض الطوائف اليهودية القيامة تفسيراً مادياً، إلا أن كتاب أخنوخ يقدم لنا عرضاً فيه الكثير من الروحانية، فعندما تقوم أنفس الموتى من الجحيم، لتعود إلى الحياة، فإنها ستدخل في الكون الذي تغير والذي يحفظه الله للعالم الآتي. وهذا هو المفهوم الذي سيقدمه إنجيل متى فيما بعد: «في القيامة سيكونون كالملائكة في السماء»⁽²⁾.

ومن الواضح أن كلا الموقفين من الآخرة، يجد سنده من العهد الجديد وليس العهد القديم، لكن ليس معنى هذا أن العهد القديم قد ضرب صفحاً عن المسألة أو أن له موقفاً واضحاً محدداً. فرواياته تتناقض حول مسألة جوهرية في العقيدة لا تحتل مثل هذا التناقض!

أما النصوص التي تؤيد البعث والقيامة، فهي كثيرة، حيث جاء في سفر دانيال: «وكثير من الراقيدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للآزدرء الأبدى»⁽³⁾.

وفي سفر أشعيا: «تحيا أمواتك تقوم الجثث»⁽⁴⁾.

كما تظهر عقيدة القيامة والإيمان بالشواب والعقاب ضمناً في سفر

(1) أعمال الرسل 23: 8.

(2) متى 22: 30.

(3) سفر دانيال 12: 2.

(4) سفر أشعيا: 26: 19.

أيوب⁽¹⁾. وفي المزامير حيث يتم التعبير عن رجاء الحياة الآتية مع الله وفي حضرته⁽²⁾.

وكما يقول الأب كزافييه ليون دوفر اليسوعي، فإن صورة القيامة التي يستخدمها حزقيال وأشعيا يجب أن تفهم فهماً واقعياً: إن الله سيجعل الأموات يصعدون من الجحيم لكي يشتركوا في الملكوت⁽³⁾. ومع ذلك فإن الحياة الجديدة التي سيدخلون فيها، لن تكون شبيهة بحياة العالم الحاضر: إنها ستكون حياة ذات طبيعة متجلية⁽⁴⁾. وذلك هو الرجاء - كما جاء في المكابيين⁽⁵⁾ - الذي يساند الشهداء في وسط محنتهم، فقد تنتزع منهم الحياة الجسدية، إلا أن الله الذي يخلق، هو أيضاً الذي يقيم⁽⁶⁾. وأما بالنسبة للأشرار، بالعكس، فلن تكون هناك قيامة للحياة⁽⁷⁾. هذا مع أن نص دانيال يشير إلى قيامة الأشرار للعار والازدراء الأبدي!

وتتعارض الآيات السابقة بوضوح مع الاتجاه العقائدي في سفر الجامعة

(1) سفر أيوب 19: 25 - 27.

(2) المزامير (مثلاً: 16: 9 - 11، 17، 15، 49: 15، 73: 24).

(3) الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي، معجم اللاهوت الكتابي، بيروت، دار المشرق، 1986، ص 644.

(4) دانيال 12: 13.

(5) أسفار المكابيين موجودة في الترجمة السبعينية، وهي النسخة اليونانية وتحتوي على 14 سفر زيادة على النسخة العبرية، وأسفار المكابيين غير موجودة في النسخة العبرية المعتمدة على النسخة العبرية. وتزيد الكاثوليكية على العهد القديم بعض الأسفار منها المكابيين.

(6) 2 مكابيين: 7: 9 و 11 و 22، 14: 46.

(7) مكابيين 7: 14.

الذي يؤكد عقيدة الفناء وإنكار اليوم الآخر، يقول: «اذهب كل خبزك بفرح واشرب خمرك بقلب طيب لأن الله منذ زمان قد رضى عملك. لتكن ثيابك في كل حين بيضاء ولا يعوز رأسك الدهن... كل ما تجده يدك لتفعله فاعله بقوتك لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة في الهاوية التي أنت ذاهب إليها»⁽¹⁾.

والموت الذي ليس بعده بعث ليس مسئولية الله، بل مسئولية الإنسان، وجاء نتيجة وقوعه في الخطيئة. فقد خلق الله الإنسان لكي يحيا لا ليموت، وحذره من الخطأ الذي إن وقع فيه كان جزاءه الموت، وقال له: «وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها»، لكن توجد شجرة أخرى بجانب شجرة المعرفة في جنة عدن هي شجرة الحياة، ولر يكن ثمة تحريم إلهي يدور حولها، إنها لا تؤدي دوراً في قصة السقوط ذاتها، لكن الإنسان طرد من جنة عدن لأن شجرة الحياة موجودة هناك وكان بوسعه أن يستعيد الخلود بأكل ثمارها. ويورد فريزر Frazer فرضاً يفسر به سبب وجود مثل هذه الشجرة بجانب شجرة المعرفة، فالإنسان يظهر في القصة الأصلية - التي قصد بها تفسير فناءه - وقد خلق غير فإن وغير خالد، ثم أتيح له الخيار بين ثمار أي من الشجرتين، وإذا تضرع الحية يقوم باختيار شجرة المعرفة التي هي بالفعل شجرة الموت⁽²⁾.

(1) سفر الجامعة 9: 7 و 10.

(2) سير جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، نيويورك، تودور، 1923، ص 15 - 19. وله ترجمة باللغة العربية قامت بها د. نبيلة إبراهيم، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب. وقارن جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبدالفتاح، الكويت، عالم المعرفة، 1984م، ص 89.

إذن فحسب هذه الرواية يكون الموت الذي لا يعقبه بعث، من مسئولية الإنسان الخاصة، ونتيجة خطأ ارتكبه.

لكن هل تنهي المسألة عند هذا الحد بوجود أنواع ثلاثة من التناقض، حيث تشير بعض النصوص إلى بعث وحساب للجميع الاختيار منهم والأشرار، بينما تشير نصوص أخرى إلى بعث للأخير فقط، في حين تشير نصوص ثالثة إلى فناء تم؟

لا.. فقد شقت عقيدة تناسخ الأرواح - كما يقول جاك شورون⁽¹⁾ - طريقها كذلك إلى اليهودية، مع أن الفلاسفة اليهود قد هاجموا بصفة عامة. وهي تظهر في مذهب القباله Cabala⁽²⁾، وجاءت بأسلوب منتظم في كتاب الزهر Zohar.

وعندما تأثر فلاسفة اليهود بالفلسفة اليونانية، ومن بعدها الفلسفة الإسلامية، قال موسى بن ميمون بخلود الروح دون الجسد زاعماً أن هذا هو جوهر عقيدة البعث في العهد القديم، ولم يكن الخلود عنده إلا لأرواح الصفة العاقلة فقط. وهذا حسب ما قاله جيلسون⁽³⁾. لكن يلاحظ أن ابن ميمون ذهب في «دلالة الحائرين» إلى أن كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما

(1) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص 90.

(2) القباله: هي فرقة يهودية صوفية تؤمن بالمعاني الباطنية في الكتاب المقدس، خصوصاً في أسفار التوراة. فهي تؤمن بأن لها معاني ظاهرة ومعاني باطنة خفية، وهذه الأخيرة هي المعاني الحق. وتؤمن هذه الفرقة بالسحر والتنجيم، وهي عبارة عن تلفيق من الغنوصية والمشائية والأفلاطونية المحدثه وعلم الكلام.

(3) Gilson, History Of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York, Random House, 1955, P. 230.

يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير، أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هي باقية⁽¹⁾.

وهكذا نرى أن المسألة الآخرة في كتب اليهود مليئة باللبس كما أنها مليئة بالتناقض.

وإذا ما انتقلنا إلى تسجيل تحفظ جديد نجد أن مفهوم العبادة في اليهودية من أكثر المفاهيم إثارة للبس، لأن العبادة اليهودية لم يكن لها شكل محدد ثابت في كل العصور، إذ تعرضت لتغير وتبدل مستمرين في كثير من المراحل التاريخية المتقدمة والمتأخرة. وعلى سبيل المثال فإن غير قليل من عباداتهم وشرائعهم ترجع إلى زمن الأسر بابل، وثمة دراسات عديدة تقارن بين معتقدات وشرائع ما بين النهرين وبين اليهودية. وفي العصر الإسلامي دخلت على اليهودية كثير من الشعائر الإسلامية، ولقد أفاض في ذلك نفتالي فيدر في كتابه «تأثير الإسلام في العبادة اليهودية» إفاضة مدعمة بالنصوص والأدلة التاريخية⁽²⁾.

وإذا كانت ثمة دلالات كثيرة لما تعرضت له عبادات اليهودية من تبدل وتغير، فإن الدلالة التي يلزم تسجيلها هنا من بين تلك الدلالات هي غياب المصدقية والأصالة التي لا بد من توافرها في أي معتقد أو شرعة دينية. وفي النهاية نؤكد أن التحليل السابق يصدق على اليهودية بعد موسى، وليس على اليهودية الموسوية، لأن اليهودية الموسوية بعيدة عن هذا الحكم،

(1) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين آتاي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص 483.

(2) Naphtali Wieder, Islamic Influences on the Jewish Worship, Oxford, East and West.

ولا سيما إذا وضعنا في حسابنا الرواية القرآنية التي تفرق بشكل حاسم بين اليهودية كدين دعا إليه موسى وبين الشعب الإسرائيلي الذي لم يغير اليهودية فحسب بعد موسى، بل حاول الضغط على موسى وهارون من أجل الاقتباس من شعائر الأمم الأخرى، وهو ما قاومه موسى بحسم. وإذا كانت اليهودية الموسوية حسب الرواية القرآنية تجمع شروط الدين، فإن الشعب الإسرائيلي بماديته ودينويته هو الذي حولها إلى تنظيم سياسي.

ومما يؤكد هذا في عصرنا الحاضر مزاعمهم حول القدس عامة، وهيكل سليمان خاصة، وربما يكون التوقف عند أساطيرهم عن الهيكل ومحاولة توظيفها سياسياً من الجوانب التي ربما يود القارئ معرفتها، ولذا سوف نتوقف عندها لبيان كيف يوظف اليهود الدين سياسياً.

تشير أساطير اليهود إلى أن هيكل الرب، أي مسكن الإله، يقع في مركز العالم بوسط القدس الواقعة بمركز الدنيا؛ فقدس الأقداس الذي يقع في وسط الهيكل بمثابة سُرّة العالم، وأمامه حجر الأساس: النقطة التي خلق الإله العالم عندها، والهيكل هو كنز الإله مثل جماعة إسرائيل، أثنى من السموات والأرض، بل إن الإله قرّر بناء الهيكل بكتلا يديه بينما خلق السماوات والأرض بيد واحدة.

ولما هدم الهيكل في 70م ولم يستطع اليهود إعادة بنائه ابتدعوا جملة من الأساطير جعلوها عقائد وطقوساً لهم منها «لا بد من ذكر الهيكل المهدوم عند الميلاد والموت، وعند الزوج يحطم أمام العروسين كوب فارغ لتذكيرهم بهدم الهيكل وقد ينثر بعض الرماد على جبهة العريس لتذكيره بهدم الهيكل».

واختلفت الطوائف اليهودية في المكان الذي بني فيه الهيكل، فاليهود السامريون يعتقدون أنه بني على جبل جرزيم في مدينة نابلس ويستدلون على ذلك بسفر التثنية أحد أسفار التوراة الخمس. ومنهم من يعتقد أنه يقع في جبل «موريا» على الأرض التي اشتراها داود عليه السلام من أرونا اليوسفي، حيث بناه ولده سليمان. أما حاخامات اليهود وخصوصاً القادمين من أمريكا وبريطانيا «الإشكناز» فهم يعتقدون أن هيكل سليمان تحت الحرم القدسي، وهم مختلفون فيما بينهم: هل يوجد تحت المسجد الأقصى، أو بين المسجد الأقصى وقبة الصخرة، أو تحت مسجد قبة الصخرة، أو شمال المسجد الأقصى؟!

ومن المعروف أن هذا الهيكل مرَّ بعدة مراحل زمنية، وتبدأ قصته بأساطير حول كيفية بنائه، وتنتهي بخرافات مخلوطة بالحقائق حول طريقة ووقت إعادة بنائه.

وترجع إلى قديم الزمان؛ إذ كان العبرانيون يحملون تابوت العهد الذي يوضع في خيمة الشهادة أو الاجتماع، ومع استقرارهم في كنعان قدّموا الضحايا والقربان للآلهة في هيكل محلي أو مذبح متواضع مبني على تلّ عالٍ.

وقام نبي الله داود عليه السلام بشراء أرض من «أورنا» اليوسفي لبني عليها هيكلًا مركزيًا. وتولّى ابنه سليمان عليه السلام مهمة البناء التي أنجزها من الفترة 960 - 953 ق.م؛ ولهذا سُمّي «هيكل سليمان» أو «الهيكل الأول».

وقد كرّس سليمان جزءًا كبيرًا من ثروة الدولة والأيدي العاملة فيها لبناء الهيكل، وبعد الانتهاء منه قامت عدة ثورات انتهت بانقسام مملكة سليمان إلى مملكتين صغيرتين، وبناء عدة هياكل في أماكن متفرقة، وهو

ما شتت مركزية العبادة، وأفقد الهيكل كثيرًا من أهميته، وهجم فرعون مصر «شيشنق» على مملكة يهودا، ونهب نفائس الهيكل، كما هاجمه «يو آش» ملك المملكة الشمالية ونهبه هو الآخر، وقد هدم «بُخْت نَصْر» البابلي هيكل سليمان عام 586م، وحمل كل أوانيهِ المقدسة إلى بابل.

أما الهيكل الثاني فقد قام «زروبابل» أحد كبار الكهنة الذين سمح لهم الإمبراطور الفارسي «قورش» بالعودة إلى فلسطين بإعادة بناء الهيكل في الفترة 520 - 515 ق.م. إلا أن هذا الهيكل تعرّض للنهب من قبل «أنطيوخوس» الرابع في القرن الثاني قبل الميلاد، وبني فيه مذبحًا لزيوس «الإله الأب عند الإغريق»، ثم تلاه بومبي الإمبراطور الروماني، وبعده نهبه براسوس أيضًا.

ثم بني الهيكل للمرة الثالثة على يد الملك «هيرود» (27 ق.م) الحاكم الروماني لفلسطين، وبدأ في بنائه عام 20 - 19 ق.م إرضاء اليهود.

وترجع قصة الهيكل الثاني إلى أنه حينما اعتلى هيرود العرش وجد هيكل «زروبابل» متواضعًا للغاية، فقرر بناء هيكل آخر.

ثم هدمه تمامًا «تيتوس» عام 70م. وقد حُرث تحتة حتى يزِيل كل معالمه⁽¹⁾.

و يذهب الفقه اليهودي إلى أن الهيكل لا بد أن يُعاد بناؤه، وتقام شعائر العبادة القربانية مرة أخرى، فقد تمّ تدوين هذه الشعائر في التلمود مع وصف دقيق للهيكل، ويتلو اليهود في صلواتهم أدعية من أجل إعادة البناء، والآراء تتضارب مع هذا، حول مسألة موعد وكيفية بناء الهيكل في المستقبل،

(1) انظر: معجم اللاهوت الكتابي، ص 827 - 831. وقاموس الكتاب المقدس، ص 1012 - 1015.

والرأي الفقهي اليهودي الغالب أنه يتعين عليهم الانتظار إلى أن يحلَّ العصر المשיحاني بمشيئة الإله، وحينئذ يمكنهم أن يشروعوا في بنائه، ومن ثمَّ يجب ألاَّ يتعجَّل اليهود الأمور ليقوموا ببنائه، فمثل هذا الفعل من قبيل التعجيل بالنهاية⁽¹⁾.

ويذهب موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي إلى أن الهيكل لن يُبنى بأيِّ بشرية، كما ذهب راش إلى أن الهيكل الثالث سينزل كاملاً من السماء، ويرى فقهاء اليهود أن جميع اليهود مدنَّسون الآن بسبب ملامستهم الموقى أو المقابر، ولا بد أن يتم تطهيرهم برماد البقرة الحمراء، ولما كان اليهود (جميعاً) غير طاهرين، وحيث إن أرض الهيكل (جبل موريا أو هضبة الحرم) لا تزال طاهرة، فإن تحول أي يهودي إليها يُعدَّ خطيئة، ويضاف إلى هذا أن جميع اليهود حتى الطاهر منهم يحرم عليه دخول قدس الأقداس الذي يضم تابوت العهد؛ لأنه أكثر الأماكن قداسة حتى لا يدوسوا على الموضع القديم له عن طريق الخطأ، وفي الفقه اليهودي كذلك أن تقديم القرابين أمر محرم؛ لأنَّ استعادة العبادة القربانية لا بد أن يتم بعد عودة الماشيح التي ستتم بمشيئة الإله.

إن فتوى حاخامات الصهاينة بالسماح ببناء كنيس يهودي في باحة الحرم القدسي الشريف مخالفة للمعتقدات اليهودية التي جاءت في كتبهم وتراثهم الديني، وهي أن الحاخامات وعلماء الدين لا يجوز لهم دخول الحرم المقدَّس إلا بعد أن يغسلوا أيديهم في رماد بقرة حمراء من أجل دخول الحرم والمشاركة في بناء الهيكل.

(1) راجع المراجع السابقة نفسها.

وهناك من يقول بنقيض ذلك، حيث يرى أن اليهود يتعين عليهم إقامة بناء مؤقت قبل العصر المشيخاني، وأنه يحل لليهود دخول منطقة جبل «موريا» هبة الحرم «جبل بيت المقدس»، لكن هذا لا يزال رأي الأقلية، ولم يصبح جزءاً من أحكام الشرع اليهودي.

ومن وجهة النظر اليهودية أن حائط المبكى هو الحائط العلوي المتبقي من هيكل سليمان الذي هدم للمرة الثانية سنة 70 ميلادية، ويعتبر هذا الحائط من أقدس الأماكن الدينية عند اليهود في الوقت الحاضر، وسُمِّي كذلك لأن الصلوات حوله تأخذ شكل العويل والنواح، ولقد جاء في الأساطير اليهودية أن الحائط نفسه يذرف الدموع في التاسع من آب أغسطس وهو تاريخ هدم الهيكل ويزعم التلمود الكتاب المقدس عند اليهود أن الإله نفسه ينوح ويبكي وهو يقول تباً لي لقد سمحت بهدم بيتي وتشريد أولادي، ولقد حاول اليهود عبر التاريخ الاستيلاء على الحائط عن طريق الشراء بالمال، كما حاولوا مع فلسطين كلها.

وأخيراً وقع تحت سيطرتهم عندما استولوا على شرقي القدس في حرب 67، والصواب أن هذا الحائط هو حائط البراق الذي ربط عنده النبي ﷺ البراق الذي أسرى به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.

الديانة المسيحية

تقوم العقيدة المسيحية على عقيدة التثليث، ويعني التثليث أن الله واحد وفي الوقت نفسه هو ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهر⁽¹⁾: الآب، والابن،

(1) متى 28: 19.

والروح القدس. فالآب هو الذى خلق العالم بواسطة الابن⁽¹⁾، والابن هو الذى أتم الفداء وقام به، والروح القدس هو الذى يظهر القلب والحياة. غير أن الأقانيم الثلاثة تشترك معًا فى جميع الأعمال الإلهية على السواء.

وقد عرف قانون الإيمان المسيحي هذه العقيد بالقول: «نؤمن بإله واحد: الآب والابن والروح القدس إله واحد متساوين فى القدرة والمجد». وفى طبيعة هذا الإله الواحد تظهر ثلاثة خواص أزلية، يعلنها الكتاب فى صورة شخصيات (أقانيم) متساوية. ويلخص قاموس الكتاب المقدس عقيدة الثالوث كالتالى:

- 1- يقدم الكتاب المقدس من وجهة نظر المسيحيين ثلاث شخصيات يعتبرهم شخص الله.
- 2- يصف الكتاب المقدس هؤلاء الثلاثة بطريقة تجعلهم شخصيات متميزة الواحدة عن الأخرى.
- 3- ليس هذا التثليث فى طبيعة الله مؤقتًا أو ظاهريًا، بل أبدي وحقيقي.
- 4- لا يعنى هذا التثليث وجود ثلاثة آلهة، بل إن هذه الشخصيات الثلاث جوهر واحد.
- 5- الشخصيات الثلاث الآب والابن والروح القدس متساوون⁽²⁾.

ولا تظهر عقيدة التثليث واضحة كل الوضوح فى العهد القديم كما تظهر فى العهد الجديد. وقد أشير إلى التثليث فى التكوين⁽³⁾ حيث ذكر «الله»

(1) مز 33: 6، وكولوسى 1: 16، وعبرانيين 1: 2.

(2) انظر: قاموس الكتاب المقدس، القاهرة، دار الثقافة، 1991، ص 233.

(3) التكوين: ص 1.

و«روح الله» إلخ⁽¹⁾، والحكمة الإلهية المتجلية في الأمثال⁽²⁾ تقابل الكلمة في يوحنا⁽³⁾. وهى تشير إلى الأقيوم الثانى فى اللاهوت، وتطلق الصفات الإلهية على كل أقيوم من هذه الأقيوم على حدة.

وكلمة ثالوث أو التثليث نفسها لم ترد فى الكتاب المقدس، ويظن أن أول من صاغها واخترعها واستعملها هو ترتليان فى القرن الثانى للميلاد. ثم ظهر سبيليوس (الذى تعتبره المسيحية السائدة مبتدعاً) فى منتصف القرن الثالث وحاول أن يفسر العقيدة بالقول: «إن التثليث ليس أمراً حقيقياً فى الله لكنه مجرد إعلان خارجى، فهو حادث مؤقت وليس أبدياً»، ثم ظهر آريوس (الذى هو أيضاً مبتدع من وجهة نظر المسيحية السائدة) ونادى بأن الآب وحده هو الأزلى بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليقة، ثم جاء اثناسيوس الذى رفض هذه النظريات ووضع أساس العقيدة المسيحية التى قبلها واعتمدها مجمع نيقية عام 325 م، ومن بعدها أصبحت هى العقيدة السائدة، وهى المشار إليها أعلاه، والتى تؤمن بالثالوث الآب والابن والروح القدس كأقيوم ثلاثة حقيقية أبدية فى طبيعة الله. ولقد تبلورت هذه العقيدة الإثناسيوسية على يد أوغسطين فى القرن الخامس، وصارت هى عقيدة الكنيسة الفعلية من ذلك التاريخ حتى الآن⁽⁴⁾.

(1) قابل: مزامير 33:6 ويوحنا 1:1 و 3.

(2) الأمثال: ص 8.

(3) يوحنا: ص 1.

(4) انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص 233.

وقد أظهرت الأناجيل حقيقة المسيح وأفصحت عنها بطريقة أدت إلى نشوء مجموعة متباينة من التفسيرات، فهو وتارة إله وتارة ابن الإله وتارة ابن الإنسان.

وتذهب الكنيسة اليعقوبية الشرقية إلى أن للمسيح مشيئة واحدة وطبيعة واحدة إلهية Monophysitism، وبسببهم انعقد مجمع خلدونية 451م ليقرر أن المسيح له طبيعتان (إلهية وإنسانية)، وهذا هو مذهب الكنيسة الكاثوليكية الغربية التي تقول إن للمسيح مشيئة واحدة One Will وطبيعتين (إلهية وإنسانية)⁽¹⁾. فانفصلت الكنيسة الشرقية عنهم. وأراد هرقل Heraclius التوفيق بين الكنيستين لتوحيد إمبراطوريته، ومن أجل هذا أصدر في عام 638 منشورًا يعرض فيه التوفيق بين المذاهبين بالاعتقاد أن للمسيح مشيئة واحدة وطبيعة واحدة. ووافق البابا هونوريوس Honorius الأول على هذا الاقتراح وأضاف إلى ذلك قوله إن مسألة الإرادة الواحدة أو الإرادتين Wills Two «مسألة أتركها للنحويين لأنها من المسائل قليلة الخطر». ولكن رجال الدين في الغرب نددوا بموقفه هذا؛ ولما أصدر الإمبراطور كستانس Constans الثاني منشورًا (648) يبيد فيه ميله إلى هذا المذهب رفضه البابا مارتن الأول. فأمر الإمبراطور حاكم رافنا أن يقبض على البابا ويأتي به إلى القسطنطينية، ولما لم يذعن البابا لرغبة الإمبراطور نفى إلى شبه جزيرة القرم، وبقي فيها إلى أن مات في عام 655. ورفض المجلس المسكوني السادس الذي اجتمع في القسطنطينية عام 680 المذهب الجديد وحكم على البابا هونوريوس بأنه يحايي الخارجين على

(1) Brandon, S. G. (General Editor), a dictionary of Comparative Religion, London, Weidenfeld & Nicolson, 1970. p. 450-451.

الدين. ووافقت الكنيسة الشرقية التي آلمها استيلاء المسلمين على بلاد الشام ومصر التي تدين بمذهب اليعقوبيين، على هذا الحكم⁽¹⁾.

وتحتل عقيدة الفداء مكاناً جوهرياً في المسيحية، وهي تعني أن المسيح يفتدى المؤمن به من الإثم والخطيئة، حيث تم استبدال تقديم الذبائح غير العاقلة بالذبيحة الشخصية والاختيارية وهي المسيح ابن الله «أفاض للموت نفسه»⁽²⁾، وقدم للجماعة أفضل خدمة⁽³⁾، فيسوع «لرأت ليخدم بل ليعمل، وليبذل نفسه فداء عن كثيرين»⁽⁴⁾، وذبحه هو وسيلة للخلاص. وإذا كان موت المسيح على الصليب وآلامه يعتبر إذلاً ما بعده إذلال⁽⁵⁾، فهو أيضاً وفي الوقت نفسه يعتبر فعل طاعة ومحبة سامية، ما دام قد قبل مثل هذه الميته بإرادته التامة. فبذلك يفدى المسيح البشرية ويقتنيها لأبيه. فالله أرسل ابنه الوحيد في جسد يطابق جسد البشر كل المطابقة، وفي ابنه وبواسطته تحقق الفداء. هكذا انتصر الله - في اعتقاد المسيحية التاريخية - على الخطيئة، التي تصور فيها الشيطان أنه ملك إلى الأبد: أي في الجسد، في الوضع الإنساني الأرضي الذي أصبح مركز خطيئة، إذ إن المسيح المخلص قد تحمل بطريقة كاملة وضع البشر الجسدي، ثم انتصر عليه بالموت اختياراً. وهكذا يتم إصلاح عمل الخطيئة الضار، وتعاد البشرية لحالتها الأولى، وقد افتداه الله بابنه⁽⁶⁾.

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج14، ص 352 - 353.

(2) أشعيا 53: 12.

(3) أشعيا 53: 11 بحسب الترجمة السبعينية.

(4) متى 20: 28، ومرقس 10: 45.

(5) فيلبي 2: 8.

(6) انظر: إبراهيم فارس، سبيل المسيح، بيروت، دار منهل الحياة، 1988، ص 185 وما=

أما عقيدة القيامة، فهي التي تقول - وفق المسيحية- بأن المسيح بعد وقت قصير من دفنه، تم وعده الذي وعد به قبل موته بأنه يقوم من بين الأموات... ففي اليوم الثالث نهض قائماً من بين الأموات كالْمسيح المقام والرب الحي، وبذلك بدد خوف أتباعه وشكوكهم⁽¹⁾ وظهر لهم مراراً وتكراراً مدة أربعين يوماً وفتح أذهانهم ليفهموا الكتب ووعدهم بإرسال الروح القدس ليعزيهم ويرشدهم ويؤيدهم بقوة من لدنه ليكونوا شهوداً له مبتدئين من أورشليم إلى أقصى الأرض⁽²⁾. وبعد أن قال لهم: سَلُمْتُ كل سلطان في السماء وعلى الأرض⁽³⁾، أرسلهم لكي يتلمذوا جميع الأمم⁽⁴⁾، ووعدهم بأن يكون معهم كل الأيام إلى انقضاء الدهر⁽⁵⁾. ثم صعد إلى السماء وقد رفع يديه وباركهم⁽⁶⁾ فاختتمت حياة يسوع المسيح على الأرض بهذا النصر النهائي وتم فيه ما أعلنه الرسل يوم الخمسين «أن الله قد جعل يسوع هذا الذي صلبتموه أنتم، رباً ومسيحاً»⁽⁷⁾.

وفي «أعمال الرسل» أن الروح القدس قد تدفقت - بعد رفع المسيح - على جماعة الرسل المشكلين لأول كنيسة، إتماماً لوعده المسيح بإرسال المعين الذي ينوب عنه.. قال المسيح مخاطباً الرسل: «إن يوحنا عمد الناس بالماء، أما أنتم

= بعدها، وعوض سمعان، كفارة المسيح، القاهرة، كنيسة قصر الدوبارة، 1988، ص 98 وما بعدها. والأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي، معجم اللاهوت الكتابي، ص 595.

(1) لوقا 24: 13 - 49، ويوحنا 20: 11 - 22.

(2) أعمال الرسل 1: 8.

(3) متى 28: 18.

(4) متى 28: 19.

(5) متى 28: 20.

(6) لوقا 24: 5.

(7) أعمال الرسل 2: 36.

فستعتمدون بعد أيام قليلة بالروح القدس... وحينما يحل الروح القدس عليكم تنالون القوة، وتكونون لى شهوداً في أورشليم واليهودية كلها، وفي السامرة، وإلى أقاصى الأرض⁽¹⁾. ولقد تحقق هذا الوعى، حيث كان - كما جاء في «أعمال الرسل» - «الأخوة مجتمعين معاً في مكان واحد، وفجأة حدث صوت من السماء كأنه دوى ريح عاصفة. فملاً البيت الذى كانوا جالسين فيه. ثم ظهرت لهم ألسنة كأنها من نار، وقد توزعت وحلت على كل واحد منهم، فامتلاؤا جميعاً من الروح القدس»⁽²⁾.

تقوم العقيدة الإلهية في المسيحية على التثليث كما رأينا، وإذا كنا قد عرضنا بموضوعية لهذه العقيدة عرضاً وصفيّاً من واقع ما يقوله علم اللاهوت، لا سيما اللاهوت الأورثوذكسي والكاثوليكي؛ فسوف نبين هنا موقف بعض فلاسفة الدين منها، وسوف نقدم ثلاثة نماذج، أولها نموذج مؤيد، وثانيهما ناقد، وثالثها مؤول.

والنموذج الأول المؤيد هو نموذج لينتنز، فرغم كل تحديات الشك التى واجهتها عقيدة التثليث في القرن السابع عشر، ظل لينتنز يدافع عنها وفق التقليد اللاهوتى المسيحى ضد اعتراضات العقلانيين الخالص. ومع هذا لم يحاول أن يثبتها ببراهين محكمة وضرورية، بل اكتفى فقط بدفع الشكوك والرد على التفنيدات فى كل كتاباته التى تعرضت لهذه العقيدة. وكتب وهو فى سن التاسعة والعشرين تقريراً نصّاً بعنوان «الدفاع عن الثالث Defensio trinitatis»، وكان هذا الدفاع ضد منكبرى الثالث،

(1) أعمال الرسل 1: 5 - 8.

(2) أعمال الرسل 2: 2 - 4.

أى ضد طائفة السوسيين socinians الذين أنكروا الثالث لأنهم لا يقبلون أية عقيدة تتعارض مع نظام الطبيعة. ويذكر ليبنتز في «أبحاث جديدة في الفهم الإنساني» أنه قرأ ذات مرة لستجمان Stegmann السوسيني نصاً ميثافيزيقياً⁽¹⁾. وإذا يرفض ما جاء في هذا النص فإنه يؤكد أن السوسيين: «قد تسرعوا جداً في رفض أى شيء غير منسجم مع نظام الطبيعة، طالما لم يستطيعوا أن يبرهنوا بشكل جازم على استحالة»⁽²⁾.

وفي الوقت نفسه الذى يستنكر فيه ليبنتز موقف منكرى الثالث، يستنكر أيضاً موقف خصومهم الذين تطرفوا في إثبات هذه العقيدة؛ إذ «دفعوا السر إلى حافة التناقض؛ وفي هذه الحالة إنهم يلطخون الحقيقة التى يحاولون الدفاع عنها»⁽³⁾. ويقدم ليبنتز مثلاً على ذلك بالبحث الذى قرأه للأب فابرى Fabry⁽⁴⁾. بعنوان «الخلاصة اللاهوتية Summa theologie»، والذى أنكر فيه

(1) هو كريستوفر ستجمان Christopher Stegmann وهو غير جوشوا استجمان (1588 - 1632) Joshua Stegmann الذى كان لوثرانياً. والأول المذكور أعلاه فى المتن كان سوسينياً من مفكرى ألوهية المسيح، وقد أشار إليه ليبنتز فى «العدالة الإلهية» على أنه كريستوفر ستجمان، وهذا يؤكد تحديدنا لاسمه الأول. ولقد كان هو الأخ الأصغر لجواكيم ستجمان Goachim stegmann الذى كان كذلك من القائلين بعدم ألوهية المسيح وكتب عدداً من الأعمال الرياضية واللاهوتية. أما كريستوفر فقد كتب عملاً بعنوان: Dyas Philosophica وربما يكون هو النص الميثافيزيقى الذى الذى أشار إليه ليبنتز فى المتن. انظر الحاشية التى كتبها ألفريد ج. لانجلي فى:

Leibnitz, New Essays concerning human understanding, Translated by A.G. Langlely, New York, Macmillan & company, 1896. P. 585.

(2) Ibid. , P. 586.

(3) Ibid.

(4) فابرى (1607 - 1688)، رياضى فرنسى، وفيلسوف، من الجزويت، وصار كبير=

- مثل بعض اللاهوتيين الآخرين - المبدأ العظيم القائل: «إن الأشياء المساوية لشيء ثالث يكون كل منها مساوياً للآخر». ومن وجهة نظر لينتزر فإن الأب فابري يمنح الفرصة المناسبة للخصوم دون أن يفكر في هذا، ويحطم كل طرق الاستدلال على اليقين. وفي المقابل يؤكد لينتزر أن من الأخرى القول بأن هذا المبدأ قد طُبّق تماماً بشكل سيئ، بدلاً من المسارعة برفضه تماماً؛ لأن الإيمان لا يمكن أن يضع نظاماً عقائدياً يناقض مبدأ «بدونه تصبح كل عقيدة وإثبات ونفى تافهة. ولذلك يلزم أن تكون كل قضيتين صادقتين في الوقت نفسه غير متناقضتين كلية، وإذا كانت أ - ج ليستا هما الشيء نفسه، فمن الواضح على نحو ضروري أن تكون (ب) المتطابقة مع (أ) مأخوذة من ناحية أخرى غير تلك الناحية التي أخذت بها (ب) المتطابقة مع (ج)»⁽¹⁾.

إن لينتزر حريص على ذلك المبدأ العظيم الذي رفضه الأب فابري بحجة الدفاع عن عقيدة الثالوث، مثلما هو حريص على عقيدة الثالوث؛ ومن ثم فإنه حاول رفع التناقض بين ذلك المبدأ وعقيدة الثالوث على النحو الذي رأيناه أعلاه في «أبحاث جديدة في الفهم الإنساني»، وقام بالمحاولة نفسها في «العدالة الإلهية»؛ حيث قال: «إن هذا المبدأ يشكل العنصر الأساسي لكل المنطق، وإيقافه يعني أنه لا يمكننا من الآن فصاعداً منطقة أو تبرير العقيدة. وعليه فحينما يقول أحد إن الآب هو الله، وإن الابن هو الله، وأن الروح

=الكهنة المكلفين بالنظر في الخطايا التي يحتفظ البابا بحق الحكم فيها، وذلك في مجمع التوبة الرسولي بروما (وهي محكمة كاثوليكية مهمتها النظر في القضايا الروحية الخاصة). وله مؤلفات عديدة، من بينها الكتاب الذي أشار إليه لينتزر أعلاه الذي كتبه سنة 1669 في ليونز Lyons. انظر حاشية لانجلي: Ibid.

القدس هو الله، ورغم هذا فلا يوجد إلا إله واحد، وأن الثلاثة يختلفون عن بعضهم البعض، فإن ذلك لابد أن يجعل المرء يعتبر أن كلمة الله لها معنى في البداية غير ذلك المعنى الوارد في نهاية التقرير، إن معنى الله بالنسبة للآب ليس هو المعنى نفسه بالنسبة للروح القدس. ويدل المعنى في الواقع على الجوهر الإلهي، ثم يدل على الألوهية المشخصة أو الشخص الإلهي. وعموماً ينبغي على المرء أن يكون حذرًا ولا يتخلى عن الحقائق الضرورية والأزلية بقصد دعم الطقوس أو الأسرار الدينية، خشية أن يتخذ أعداء الدين من هذه الحجج ذريعة لشجب الدين وأسراره»⁽¹⁾.

هذه كانت إحدى طرق ليبنتز للدفاع عن عقيدة الثالوث، وثمة طريقة أخرى تتمثل في التمييز بين ماهو مناقض للعقل وماهو فوق العقل، أما النوع الأول فهو المناقض للحقائق الحتمية واليقينية المطلقة، والنوع الثاني هو المناقض فقط لما اعتاده الإنسان، ويتجلى عندما لا يستطيع العقل أن يفهم عقائد المسيحية مثل « الثالوث المقدس والمعجزات التي اختص بها الله فقط »⁽²⁾. ويعد هذا التمييز بين ماهو مناقض للعقل وماهو فوق العقل، ضروريًا من أجل إنقاذ عقيدة الثالوث عند ليبنتز؛ لأنه يكفى القول بأنها فوق العقل حتى يقف العقل متواضعًا أمامها معترفًا بعجزه عن فهمها، ومن ثم يقلع عن مناقشتها، ويتقبلها في صمت.

وإذ يضع ليبنتز عقيدة الثالوث فوق العقل، فإنه يؤكد في الوقت نفسه أنها غير مناقضة له. لكنه من ناحية أخرى يرفض أية محاولة فلسفية من أجل

(1) Leibniz , Theodicy, ed. By Austin Farrer, Translated by E. M. Huggard, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1952. PP. 87 - 8.

(2) Ibid ,. P. 88.

بيان تطابقها مع العقل بالبراهين العقلية والطبيعية؛ لأنه يخشى على العقيدة من مثل هذه المحاولات متسائلًا: ماذا سيكون الحال إذا جاء أحد وأثبت زيف وسخف البراهين الفلسفية على تطابق عقيدة الثالوث مع العقل؟ ولهذا فإنه يرى أن من الأفضل عدم إثبات الثالوث بالفلسفة، والاكتفاء بالرد على اعتراضات الخصوم، أى أنه يفضل الدفاع عن أسرار المسيحية ضد الانتقادات بمنهج سلبي، إذ يكتفى ببيان عدم تناقضها مع العقل، ويرفض أية محاولة من أجل إثبات هذه الأسرار فلسفيًا ببراهين إيجابية؛ خوفًا من بيان سخف وزيف هذه البراهين مستقبلاً. ومن هنا فهو ينبذ ويفند كل محاولة اجتهدت من أجل أن تفلسف العقيدة المسيحية في الثالوث أو غيره من الأسرار المستغلقة على الفهم الإنساني.. يقول: « لهذا استهجن اللاهوتيون المدرسيون ريموند لولى Raymond Lully لأنه شرع في إثبات الثالوث بواسطة الفلسفة ... كذلك بارثولوميو كيرمان Bartholomaeus Keckermann الكاتب المنتسب إلى حزب الإصلاحيين الذي قام بمحاولة من النوع نفسه مع الأسرار نفسها، وكان الاستهجان الذي وقع عليه من جانب بعض اللاهوتيين المحدثين مماثلًا لما وقع على كيرمان. لذا فإن الاستهجان سيقع على هؤلاء الذين سيحاولون تفسير أسرار الدين وجعلها مفهومة، ولكن المدح سيكون من نصيب هؤلاء الذين سيكدحون من أجل مناصرة تلك الأسرار الدينية ضد اعتراضات الخصوم»⁽¹⁾.

والنموذج الثاني هو النموذج الناقد الذي قدمه كنت فقد لاقت المسيحية نقدًا شديدًا على يديه، ووقعت في عنت من جراء ذلك لامتثل له، حيث

(1) Ibid., P. 106.

رفض كنت سلطة الكتاب التاريخية، وشكك في دقة الحواريين في الرواية عن المسيح، كما شكك في دقة كاتبى الأناجيل من غير الحواريين، وقال إن الإيمان بالوحي يجب ألا يفرض على أنه ضرورى للنجاة أو للخلاص.

وحتى ينجلي الفرق بين المسيحية المؤولة عقلاً والمسيحية التاريخية، فلنبدأ بالأولى والتي ليس لها من وجود إلا في عقل كنت وأمانيه، ولا تشترك مع المسيحية التاريخية إلا في الاسم واستخدام بعض التعبيرات الاصطلاحية.

المسيح المثالى بوصفه المثل الأعلى للإنسانية ليس له وجود تاريخي حقيقي، بل نال هذه المكانة في تاريخ البشرية بطريقة غير معلومة، ويجب الإيمان به من وجهة نظر العقل العملى المحض، كواقعة موضوعية في العقل الإنسانى⁽¹⁾، دون الاعتقاد في واقعة تاريخية محددة تشير إلى حلول اللاهوت في الناسوت أو تجسد ونزول ابن الله بمعنى حقيقى إلى هذا العالم، ودون الإيمان بالولادة غير الطبيعية، ولا بالتثليث، أو الفداء، أو المعجزات. وإذا كان كنت يستبقى أسماء تلك العقائد التي لها معنى حقيقى في المسيحية التاريخية، فإنه يحملها معانى عقلية محضاً، ويعتبرها مجرد رموز ذات دلالة أخلاقية فحسب، ويستبعد منها أى مضمون مجاوز للعقل وحدوده كما تشكلت في نقد العقل المحض ونقد العقل العملى ونقد ملكة الحكم.

وحتى نتبين بعد الشقة بين تصورات كنت للمسيحية المؤولة عقلاً وبين المسيحية المتحققة في التاريخ، فلنقدم تصورات كنت لعقائد تلك الأخيرة، وسنرى كيف أنه يوجه ضرباته المتلاحقة لكل عقيدة منها تلو الأخرى. وأول تلك الضربات يوجهها لعقيدة العقائد في المسيحية، وهي تجسد الإلهي

(1) Ibid., P. 56 , 7.

في الإنساني، حيث يرى أن النظر إلى المثل الأعلى الأخلاقي بوصفه إنساناً - إلهاً، يحبط قيام الأخلاقية، لأنه من غير المنطقي أن نطلب من الإنسان الطبيعي أن يحتذى حذو إنسان آخر يتمتع بموهبة إلهية تعمل طبيعة مؤازرة له، لأنه بإمكان الإنسان الطبيعي أن يحتاج بأنه ليس له اليقين ولا الإرادة التي يتمتع بها ذلك المثل الأعلى والتي تكفل له أن يضحي راضياً بكل الإغراءات الدنيوية، وأن يضحي بنفسه في سبيل ذلك الملكوت الغائب؛ ومن ثم فإن المسيح العقيدى يتحول من حجة على إمكانية قيام الأخلاق إلى حجة على استحالتها؛ لأن هذه الشخصية الإلهية الخارقة لا تصلح أساساً لقيام ديانة أخلاقية؛ لأن قوتها الإلهية تخلصها من الضعف الإنساني، وانتصارها هو الانتصار البديهي في معركة محسومة؛ لأن طبيعة هذا المسيح العقائدي وصفاء إرادته الفولاذية تتفوقان على الطبيعة البشرية جداً، ومن ثم يمارس الأخلاق بشكل تلقائي فطري دون أي جهد، ومن المستحيل لطبيعة لها مثل هذا التفوق الإلهي أن تسقط في الخطيئة. وهكذا فإنه لا توجد مقارنة بين هذا الإنسان الإلهي والإنسان الطبيعي، والمسافة بينهما كبيرة بشكل مطلق، وبالتالي فإن مثل هذا الإنسان الإلهي لا يصلح أن يكون قدوة للإنسان الطبيعي. إن القدوة الحقيقية هي في الإنسان الطبيعي الكامل؛ لأن القدوة لا بد أن تأتي من نفس الجنس؛ ولذا نقول -مثلاً- إن الملائكة لا تصلح أن تكون قدوة أخلاقية للإنسان؛ لأنها من طبيعة مجاوزة. ويبدو واضحاً اتفاق المنطق الكنتي مع المنطق القرآني في طبيعة القدوة الأخلاقية التي لا يجوز أن تكون إلا في شخص من الجنس نفسه، يقول القرآن: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ۝١٠ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَعَنْبٌ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ۝١١ أَوْ تُسْقَطَ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمَتَ عَلَيْنَا كَيْفًا أَوْ تَأْتِيَ

بِاللَّهِ وَالْمَلَكِ قِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونُ لَكَ يَتٌّ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّىٰ تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ. قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٣﴾ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٤﴾ قُلْ لَوْ كُنَّا فِي الْأَرْضِ مَلَكُوتٌ يَمُشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا ﴿٩٥﴾ [الإسراء: 90 - 95].

إن طبيعة المسيح تقف أمامها معضلات عقلية كثيرة، مثل عملية الولادة بدون جنس، وحلول الإلهي في الإنسان. وطبيعة المسيح الإلهية في الإنجيل، تحول دون اعتبار المسيح إنساناً كاملاً أخلاقياً؛ فكماله كمال إلهي، وليس كمالاً إنسانياً.

إذن فعقيدة التجسد والولادة غير الطبيعية لهذا السبب غير ذات فائدة عملية من الناحية الأخلاقية، الأمر الذي يحتم إعطاءها معنى عقلياً يتيح لها مشروعية أخلاقية، ويفتح أمامها سبيل الوصول إلى قلب الدين وجوهره الأخلاقي. وهذا المعنى هو نوع من الإيمان الأخلاقي العملي بآبَن الله على نحو مجازي بوصفه فكرة الكمال الأخلاقي في الله منذ الأزل، دون أي تصديق بحدوث تجسد تاريخي لها؛ لأن اعتبار المسيح التاريخي جامعاً للإلهي والإنساني يعد تعجيزاً للإنسان الطبيعي عن البلوغ العملي للمثل الأخلاقي⁽¹⁾.

أما عقيدة التثليث فيرى كنت أنها غير ذات فائدة أخلاقية؛ لأن المرء لن يترتب على إيمانه بأن الله ثلاثة أو حتى عشرة أقانيم أى مردود عملي في الحياة الأخلاقية. ولا يرفض كنت فقط الإيمان بحرفية هذه العقيدة لأنها

(1) Ibid., P. 54 - 7.

تجاوز العقل، ولا يوجد عليها برهان نظري، بل لأنه لا يوجد عليها كذلك برهان عملي، فلا العقل النظري المحض ولا العقل العملي المحض بقادر على تبريرها⁽¹⁾. ونظرًا لأن كنت يذهب إلى أن الأساس في الدين هو العمل، إذ ليست عقائد الدين هي ما ينبغي الإيمان به، بل ما يمكن التسليم به بالنظر إلى هدفه الأخلاقي - فإنه يعتبر أن العقيدة التي لا ينشأ عنها عمل أخلاقي لا تمثل ركنًا من أركان الدين.

وتحتل عقيدة الفداء مكانًا جوهريًا في المسيحية، لكن يفرضها كنت لأنه إذ يعتبر الخطيئة مسئولة فردية، حسب نتائج العقل العملي، فإنه يترتب على هذا أن كل إنسان يلزم أن يكفر عن نفسه، لا أن يكفر عنه آخر. وإذا يرفض كنت فكرة توارث الخطيئة إيمانًا بمسئولية كل إنسان عن أفعاله هو فقط، يفرض كذلك فكرة الفادي باعتباره آتيا لكي يخلصنا من خطيئة ارتكبتها آباؤنا. فلا الخطيئة التي طرد من أجلها آدم من الجنة هي خطيئتنا ولا الفداء هو الذي قمنا به. وربما لسنا بحاجة هنا لتفصيل القول في أن موقف كنت من هذه المسألة هو موقف القرآن عينه؛ حيث يقول: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا نُزِرُ وَأَرْزُ وَرَآءَهُ وَرَآءَهُ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [الأنعام: 164].

وحتى يخفف كنت من وطأة موقفه على عامة المؤمنين بعقيدة الفداء، فإنه يؤولها لكي تصبح مقبولة وفي حدود العقل المحض، إذ يرى أن الفداء رمز لعملية التبرير التي يقوم بها الإنسان التائب أمام الله، ومن ثم يتحمل الآلام التي نتجت عن أفعاله الشريرة، وفي هذا يتمثل الرمز في عقيدة آلام المسيح.

(1) Kant, Religion Within the Limits Of Reason alone, PP. 132 - 3 , 136 - 8.

وموت الإنسان القديم هو موت للنية الشريرة، وصلب الجسد يرمز إلى وأد الشهوات غير الطيبة ⁽¹⁾.

أما عقيدة القيامة، فيصرح كنت بأنها عقيدة لا يستسيغها العقل. ولا يقبل كنت منها إلا الاسم، ويعطيها مضموناً عقلياً، إذ يعتبرها لا تعدو مجرد صورة تمثيلية ترمز لقيام الأخلاق وبداية قيام حياة جديدة خيرة في ضوئها. ويرفض كنت قيامة الجسد بوجه عام لعدم وجود ضرورة عقلية تحتم بقاءه إلى الأبد، فضلاً عن أن الهوية الشخصية غير مرتبطة بالجسد المادي ارتباطاً ضرورياً ⁽²⁾.

أما ملكوت الله الذي يتحدث عنه المسيح في الأناجيل، فيعطى كنت له معنى رمزياً، فهو ليس عالماً آخر، وإنما هو ملكوت الأخلاق القائمة على العقل المحض والذي يحكمه الدين الخالص الذي يفتح ذراعيه للإنسانية جمعاء. ومع أنه مثل أعلى إلا أنه يمكن تحقيقه على الأرض ⁽³⁾.

والنموذج الثالث هو النموذج المؤول لها وفق فلسفة خاصة، وهذا النموذج نقدمه من فلسفة هيغل، الذي يفسر الثالوث المسيحي على النحو التالي:

الله هو الروح العيني، والروح العيني له مراحل ثلاث تتوازى مع مراحل الفكرة الشاملة، التي هي عبارة عن الكلي، ثم الجزئي الذي يخرج من الكلي، ثم الفردي الذي يمثل عودة الجزئي إلى الكلي واتحاده معه.

(1) Ibid., PP. 68 - 9.

(2) Ibid., PP. 119 - 23.

(3) Ibid., PP. 124 - 6.

ويقابل المراحل الثلاث للفكرة الشاملة في العقيدة المسيحية عند هيجل لحظات ثلاث، هي:

- 1- الله في ذاته قبل خلق العالم، وهذا يقابل الكلى (= مملكة الآب).
- 2- ثم خلق العالم وحفظه، وهو يقابل الجزئى الذى خرج من الكلى (= مملكة الابن).
- 3- وأخيراً الكنيسة (مملكة الروح) التى هى ممثلة للعنصر الثالث أو اللحظة الثالثة المعبرة عن رجوع الجزئى إلى الكلى والتصالح معه فى الفردى.

وهكذا.. كما أن للفكرة الشاملة أبعاداً ثلاثة، هى الكلى، والجزئى، والفردى، فإن لله أبعاداً ثلاثة هى: الآب، والابن، والروح القدس، وكما أن الفكرة الشاملة تمر بحالات ثلاث، ومع ذلك تظل هى فى كل حالة، أى أن كل حالة تعبر - كما يشير ستيس- عن الفكرة فى مجموعها- فذلك عقيدة الثالوث، لأن الله مع أنه ذو أقانيم ثلاثة فإنه يظل واحداً غير منقسم، وكل أقنوم لا يمثل جزءاً من الله أو جانباً منه فقط، بل هو الله نفسه كاملاً متكاملًا. ولقد سبق لهيجل فى علم المنطق أن برهن على أن للفكرة لحظات ثلاثاً، وكيف أنها مع ذلك تظل واحدة، فكل لحظة تعبر عن الفكرة بأكملها⁽¹⁾، وما ذلك إلا ليتوازى الاستنباط المنطقى مع عقيدة التثليث (الآب، والابن، والروح القدس .. إله واحد ..)؛ الأمر الذى لا يدع مجالاً فى أن هيجل مسح المنطق ومنطق المسيحية فى آن واحد.

(1) Stace, The Philosophy of Hegel, London, Dover Publications, INC. 1995. P. 228.

مملكة الآب:

مملكة الآب هي إشارة للاقنوم الأول من الأقانيم الثلاثة التي يعتبرها هيجل ممثلة لعقيدة الدين المطلق، وهي الفكرة في ذاتها ولذاتها، أو فكرة الله في ذاته ولذاته⁽¹⁾.

ويمكن أن نفكر في الله -عند هيجل- بوصفه اللامتناهي قبل خلق العالم على حدة دون غيره، أى نفكر فيه وهو في ذاته ولذاته، وهذا الأسلوب يتشابه مع الأسلوب الذي استعمله هيجل عندما أراد أن يعرف المنطق، فذهب إلى أن المنطق «يجب فهمه نظرياً باعتباره منظومة العقل، باعتباره مملكة الفكر المجرد، مملكة الحقيقة الموجودة في ذاتها ولذاتها، بدون قناع أو غطاء. من هنا يجوز القول إن هذا المضمون هو تمثيل لله، على ما هو عليه في ماهيته الأزلية قبل خلق الطبيعة والروح المتناهي»⁽²⁾.

والله من حيث هو أب يعتبر مجرداً و كلياً، وفي التمثيل الديني يعتبر خالق العالم الذي لا بداية، إنه هو فعل التجلي الأزلى تحديداً⁽³⁾.

ومن ثم فهو بوصفه المبدأ الرئيسي للوجود، وبوصفه فعلاً خلافاً سرمدياً، لا بد أن يتجلى أو يتموضع أو يتخرج، أى لا بد أن يتخرج في العالم، مثلما يخرج الجزئ من الكلى في علم المنطق. وهذا ما تصوره المسيحية وغيرها من الأديان الإبراهيمية بواسطة استخدام التشبيه أو التمثيل القائل بخلق العالم. ويعنى هذا أنه لا يمكن أن يصبح الفكر المحض روحاً عينياً، أى يصبح

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 417.

(2) Hegel, Greater Logic, Vol. 1, P. 60.

(3) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , p. 421

موجوداً لذاته إلا إذا خرج عن ذاته وباينها واغترب عنها⁽¹⁾. ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هيجل يقول بخروج العالم من اللوغوس، بل إنه يؤكد على أن العالم واللوغوس حقيقة واحدة وأن هناك تطابقاً بين الوجود والفكر، أى أن هيجل يرفض ثنائية العالم والله، ولا مجال عنده لمفهوم تعالى الله ومفارقته للعالم. ومن ثم فإنه حين يتحدث عن الله بدون العالم فإنما يقوم بعملية تجريد للفكر المحض القائم في ذاته عن وجوده من أجل الغير. لأن الله عنده لا يكون الله بدون العالم. وهذا ليس مقررًا فقط في «محاضرات في فلسفة الدين» وإنما كذلك في «موسوعة العلوم الفلسفية» التى تؤكد في فقراتها الأخيرة أن ثالث المنطق والطبيعة والروح ليسوا لحظات متباينة منفصلة، وإنما وحدة كلية دياكتيكية واحدة.. وهذا ما عبرت عنه المسيحية بصورة تشبيهية تمثيلية-من وجهة نظر هيجل- فى عقيدتها الأساسية (الآب، والابن، والروح القدس.. إله واحد)⁽²⁾.

على هذا النحو يحل هيجل أو شفرة من شفرات العقيدة المسيحية؛ حيث قابل وناظر أول أقنوم من الأقانيم وهو الآب مع أول لحظة من لحظات الفكر الشاملة وهى لحظة الكلى أو الفكرة فى ذاتها ولذاتها. ومن ثم يكون قد كشف الأساس العقلى المنطقى من وجهة نظره لأول أقنوم من الأقانيم الثلاثة. ومن هنا نفهم سبب مهاجمة هيجل للتيار العقلانى الآخر المضاد للمسيحية فى عصر التنوير، والذى يرى أن عقيدة التثليث تناقض العقل ومبدأه الأصيل عن عدم هوية الأضداد، بينما يرى هيجل معقولة العقيدة المسيحية لأن العقل عنده يقوم على مبدأ هوية الأضداد كما اتضح من

(1) Ibid., PP. 432 - 6.

(2) egel, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften, Para. 575 - 7.

علم المنطق الجدلي، في حين أن مبدأ الهوية أو مبدأ التناقض أو مبدأ الثالث المرفوع الذي يستند إليها عقلانيو عصر التنوير الرافضون للتثليث إنما هي مبادئ الفهم المتناهي فحسب وليست مبادئ العقل في كليته الشاملة، طبعاً من وجهة النظر الهيجلية. لكن وجهة نظر حركة التنوير أن مبدأ الهوية والمبادئ المشتقة منه هي مبادئ العقل الأصيل، وليست مبادئ للفهم المتناهي فحسب. ومن ثم فهي ترفض المعتقد المسيحي، بل تستاء من محاولة مثل محاولة هيجل⁽¹⁾، رغم أن محاولة هيجل لعقلنة المسيحية، لم تمنعه من اعتبار العقائد المسيحية مجرد صور ورموز تمثلية تعبر بشكل قصصي عن الحقائق العقلية الديالكتيكية، وهذا ما يرفضه المسيحي بطبيعة الحال.

مملكة الابن:

لما كان الآب لا يمكن أن يعرف إلا بوصفه المبدع الأزلي؛ لأن الروح المطلق في أساسه فعل إبداعي، فإن من الضروري أن يتموضع، ومن ثم فإن الفكرة تظهر في الطبيعة وفي الروح المحدود.

فالآب هو ذاته، وهو أيضاً غيره، هو كائن لذاته، وهو الذي يصنع لنفسه موضوعه ..

وتتمثل الضرورة المنطقية التي تجعل الفكرة تخرج من ذاتها إلى الغير، في أن من طبيعة الفكرة الاغتراب والاختلاف والانشقاق، وهي بحكم جوهرها مبدأ فاعل، فاعليتها تعبر عن نفسها في الظهور والتجلي، بحكم تضمنها لتناقضات داخلية، تدفعها نحو التحرك والتغير، فتتحول إلى نقيضها. ولذا فإن الفكرة تتحول إلى الطبيعة والروح المحدود.

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , PP. 485 - 489.

وهذا يشكل مملكة الابن في أول منشئها، حيث يخلق الله العالم والإنسان كجزء منه، لكن هذا الخلق ليس زمنياً، وإنما هو تطور منطقي داخل الروح ذاته، أى أنه ليس خلقاً بالمعنى الحرفي المفهوم من الكتاب المقدس، وقصة الخلق في سفر التكوين هى تمثيل لحقيقة تخارج الفكرة عند هيجل.

وخروج الطبيعة والروح المحدود (أى الإنسان) عن الله، يعبر عن أن الله هو نفسه وهو أيضاً غيره، والإنسان ذو روح محدود، ومن ثم ينفصل عن الله، لكنه من جهة أخرى متضمن لطبيعة الإلهية، لأن الله خلقه على صورته، أى أنه مخلوق خالق. إذن فهذه اللحظة الثانية من حياة الفكرة. هى لحظة خروج الجزئى من الكلى بلغة المنطق الهيجلى، وخروج الابن من الأب بلغة اللاهوت المسيحى، وهى لغة مستخدماً أيضاً عند هيجل، وهى أيضاً لحظة التجسد والظهور، لحظة الانشقاق، لحظة خلق الطبيعة، لحظة خلق الروح المحدود.. بشرط أن نفهم هذا الخلق بمعنى منطقي، أى يعبر عن ضرورة منطقية، وليس فعلاً في الزمان، أى ليس حدثاً تاريخياً⁽¹⁾.

والإنسان في مبدئه يتمتع بالبراءة الأولى، لكنه انقطع مع هذه البراءة، وانشق عن الطبيعة، واختلف مع الله.. وهذا هو معنى انقسام الروح على ذاتها، والوقوع في الشر، ومعاناة الأثر والشقاء في العالم. وهو ما عبرت عنه قصة السقوط، تلك القصة التى تمثل من وجهة نظر هيجل⁽²⁾ الاتجاهات العامة للمعرفة في حياة الروح، فحياة الروح في مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت ترتدى ثوب البراءة والبساطة وسرعة التصديق، غير أن ماهية الروح

(1) Ibid., PP. 432 - 6.

(2) Hegel, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften, Par. 24.

ذاتها تعني امتصاص هذه الحالة المباشرة في شيء أعلى. إن ما هو روحى يتميز عما هو طبيعى، كما أنه يتميز بصفة خاصة عما هو حيوان، فالحياة الروحية لا تتسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هى تنقسم على نفسها لكي تحقق ذاتها. غير أن وضع الحياة المنقسمة هذا لا بد بدوره أن يطمس، فتشوق الروح بنشاطها الخاص طريقاً جديداً لكي تتوافق مرة أخرى. ومن ثم يكون الاتفاق النهائى اتفاقاً روحياً، أى أن مبدأ العودة إنما يكون فى الفكر، وفى الفكر وحده، فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه. وتحكى قصة السقوط أن آدم وحواء كانا يعيشان فى جنة عدن، حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر. وتقول القصة إن الله حرم عليهما الأكل من شجرة المعرفة. أما الشجرة الأخرى فقد لزمّت القصة الصمت بصددّها. ويدلّ تحريم الأكل من شجرة المعرفة دلالة واضحة على أن الإنسان يجب ألا يطلب المعرفة، وعليه أن يستمر فى حالة البراءة الأولى.

ويلاحظ هيجل أن بعض الشعوب المفكرة قد آمنت بهذا، واعتقدت أن حالة براءة وانسجام هي الحالة الأولى التي كانت عليها الإنسانية في مبتدأ أمرها. ويرى هيجل قدرًا ما من الصواب، فالانقسام الذى وقع أثناء تطور الإنسانية ليس أمرًا نهائيًا تقف عند أو تظل فيه. غير أنه من الخطأ اعتبار الانسجام الطبيعى المباشر وضعًا صحيحًا، فالعقل ليس غريزة خالصة، وإنما يشتمل على ميل أصيل نحو ممارسة الاستدلال والتأمل.

ولا يجد هيجل شكًا فى أن براءة الأطفال تحوى جانبًا مدهشًا ومثيرًا للإعجاب، فهذه البراءة تعرفنا بما ينبغى أن تفوز به الروح الناضجة لنفسها. فليس انسجام الطفولة إلا منحة من الطبيعة، بينما الانسجام الثانى يتوقف

على الكدح والمكابدة والاجتهاد والتضحية؛ حيث يلزم أن يأتي بعد جهد جهيد من الروح وارتقائها في مضمار التهذيب والثقافة. ولذا قال المسيح: «الحق أقول لكم، إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأطفال فلن تدخلوا ملكوت السموات»⁽¹⁾. إنه قول يشير إلى هذا المعنى في اعتقاد هيجل، أي أنه لا يريد منا أن نظل أطفالاً بل أن نصل بجهدنا إلى مرحلة الانسجام الثانية.

ويؤكد هيجل أن الوقوع في الانشقاق ويقظة الوعي تنبع من طبيعة الإنسان ذاتها، وهو في ذلك يختلف عما ترويه قصة السقوط في الكتاب المقدس عندما نسبت تخلى الإنسان عن وحدته الطبيعية إلى غواية خارجية هي الحية.

ويعيد التاريخ نفسه مع كل فرد من أفراد الإنسانية. وفي العقيدة المسيحية ترى الحية في معرفة الخير والشر تشبهاً بالله، وأن هذه المعرفة ذاتها هي التي يشارك فيها الإنسان عندما يفصل عن وحدة وجوده الغريزي ويأكل من الشجرة المحرمة. ويدلها أول تفكير لهما بعد استيقاظ الوعي أنها عراة، ويعتبر هيجل هذه الصورة ساذجة وعميقة في وقت واحد، لأن الإحساس بالخجل يشهد بوضوح على انفصال الإنسان عن حياته الطبيعية والحسية، ولا يصل الحيوان أبداً إلى مثل هذا الانفصال، وبالتالي لا يشعر بأى خجل، وعلينا أن نبحث عن الأصل الروحي والأخلاقي للملابس في شعور الإنسان بالخجل، وهو شعور لا تمثل الحاجة المادية الخاصة بالنسبة له إلا مسألة ثانوية. ولقد نتج عن انشقاق الإنسان عن الطبيعة وعدم إطاعته الأمر الإلهي، اللعنة أو الشقاء، ولكي يخرج الإنسان من هذا الشقاء عليه أن يحول العالم

(1) إنجيل متى، إصحاح 18، آية 3.

و يتعامل معه بالعمل بالكدح، أما المرأة فلا بد من أن تلد بالألم والمعاناة. وإذا كان العمل قد جاء نتيجة الانقسام، فإنه هو نفسه وسيلة الانتصار على هذا الانقسام، لأن الحيوان لا يقوم إلا بالتقاط المواد التي تشبع حاجاته أينما وجدها، أما الإنسان فهو على العكس من ذلك لا يستطيع أن يشبع حاجاته إلا من خلال عمله هو، ومن خلال إنتاج الوسائل الضرورية التي تمكنه من هذا الإشباع. وهكذا تجد أن الإنسان - وفق التحليل الهيجلي⁽¹⁾ - في تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع نفسه، والعمل هو الذي يعيد إليه وحدته مع الطبيعة، بيد أنها ليست وحدة اندماجية مثلها كان الحال في البداية، وإنما وحدة يتخللها انفصال يتمثل في شعور الإنسان بأنه مختلف عن الطبيعة التي يعمل على الاتحاد بها.

وحسب العرض الهيجلي في الموسوعة لا تنتهي قصة السقوط بطرد آدم وحواء من الجنة بل هي تستمر لتخبرنا أن الله قال: «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً للخير والشر»⁽²⁾ أى أن المعرفة أمر إلهي ولم تعد عملاً الآن مثل الماضي، وتدحض هذه الآية فيما يرى هيجل الزعم القائل بأن الفلسفة تهتم بتناهي الروح فحسب - فالفلسفة معرفة، ومن خلال المعرفة حقق الإنسان لأول مرة شعوره الأصلي بأنه صورة الله، وهذا يعنى أن الإنسان - من زاوية المعرفة - لامتناه وخالد. لكنه في الجانب الطبيعي متناه وفانٍ، وهذا ما يقرؤه هيجل في بقية الآية السابقة والتي تذكر أن الله طرد الإنسان من

(1) Hegel, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften, Par. 24.

والترجمة العربية 1، ص 112.

(2) سفر التكوين، إصحاح 3، آية 22.

قارن: Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, P. 444.

جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة»⁽¹⁾:
«والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا ويأكل ويحيا إلى الأبد،
فأخرجه الرب الإله من جنة عدن...».

ورغم أن هيجل يقبل العقيدة المسيحية القائلة بأن طبيعة الإنسان شريرة،
وأنها موصومة بما يسمى بالخطيئة الأولى، فإنه لا يقبل التسليم بالقصة التي
تقدم الخطيئة كنتيجة لفعل عرضي قام به الإنسان الأول؛ لأن الفكرة الشاملة
ذاتها عن الروح تكفى لتبين لنا أن الإنسان شرير بطبعه. ومن الخطأ حسب
هيجل أن نتخيل أنه يمكن أن يكون خلاف ذلك، وعند هذا الحد فإن سلوك
الإنسان - من حيث وجوده وأفعاله، وبوصفه مخلوقاً من مخلوقات الطبيعة -
ما كان ينبغي ألا يكون. أما بالنسبة للروح فمن واجبها أن تكون حرة،
وأن تحقق نفسها بنشاطها الخاص، وليست الطبيعة بالنسبة للإنسان إلا نقطة
بداية عليه أن يغير شكلها.

وبناءً على هذا فإن هيجل يرى أن العقيدة المسيحية عن الخطيئة الأصلية
حقيقة عميقة، رغم أن عصر التنوير الحديث يفضل الإيمان بأن الإنسان
خير بطبيعته، وأنه يسلك سلوكاً صواباً بمقدار ما يواصل الالتزام بطبيعته
الحقيقية. ويفسر هيجل شرية الإنسان بإرجاعها إلى اللحظة التي تحل بها
عن طريق الوجود الطبيعي المحض؛ فهي التي وضعت التفرقة بينه كفاعل
واع لذاته وبين عالم الطبيعة. غير أن هذا الانقسام - رغم أنه يشكل عنصراً
ضرورياً في فكرة الروح نفسها - فإنه ليس هو الهدف النهائي للإنساني،

(1) قارن:

لأن النشاط المتناهي للفكرة والإرادة ينتمى كله إلى حالة الانقسام الداخلى هذه، وفى مثل هذه الدائرة المتناهية يسعى الإنسان وراء غايات خاصة، ويستمد من داخله مادة لسلوكه. وبينما يسعى وراء هذه الغايات حتى النهاية، وبينما تبحث معرفته وإرادته عن ذاته، وهى هنا ذاته الضيقة بغض النظر عن الكلى، فإنه فى هذه الحالة يكون شريراً وشره ذاتى. وإذا كان يبدو أن لدينا هنا شرين، فإنهما فى الحقيقة شر واحد، لأن الإنسان من حيث هو روح ليس مخلوقاً من مخلوقات الطبيعة، وهو حين يسلك على هذا النحو ويسير وراء رغبات الشهوة، فإنه يريد أن يكون كذلك. ومن ثم فإن شر الإنسان الطبيعى لا يشبه الحياة الطبيعية عند الحيوانات⁽¹⁾.

إذن يمكن القول إن هيجل يعتبر الشر هو ما يصدر عن الإنسان عندما يتبع ما هو جزئى، ويتعد عما هو كلى. ويمثل الابتعاد عما هو كلى، لحظة الاختلاف داخل الحياة الإلهية وفى العالم، بكل ما يترتب عليه من طرد وسقوط، ويعقب لحظة الاختلاف هذه لحظة أخرى هى المصالحة، لحظة عودة الجزئى إلى الكلى، عودة الإنسان إلى الله. ومضمون هذه المصالحة يتمثل فى اتحاد الحقيقة المطلقة والذاتية الفردية الإنسانية؛ فكل إنسان هو الله، والله إنسان فردى. ويترتب على ذلك أن كل إنسان فردى أن يكون هدفاً فى خدمة الله وأن يبقى متحداً مع الله. ويترتب على ذلك أيضاً بالنسبة إلى الإنسان وجوب تحويل هذا المفهوم - الذى هو فى الأصل محض موجود فى ذاته - إلى واقع، أى أن يكون هدف وجوده الاتحاد بالله وبلوغ هذا الهدف. فإذا ما بلغ هذا الهدف فعلاً، صار روحاً ولا متناهياً. والواقع أن ذلك غير

(1) Hegel, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften, Par. 24.

والترجمة العربية 1، ص 109 وما بعدها.

ممكن ما لم يتصور هذا الاتحاد على أنه واقعة بدائية، على أنه الأساس الواقعي للطبيعة الإلهية والبشرية. ويعتبر هذا الهدف من المسلمات التي يصادر عليها الوعي الديني المسيحي الذي يعتقد بأن الله ذاته صار بشراً، جسداً، وتجلى كإنسان فرد⁽¹⁾ بحيث إن التصالح المنشود، بدل أن يبقى محض تجريد لا سبيل إلى معرفته إلا من خلال مفهومه، وجد تحققه الموضوعي بعرض ذاته للإدراك الحسى فى شكل فرد إنسانى وجد وجوداً فعلياً. وتشكل هذه الفردية اللحظة الفاصلة، لأنها تكشف لكل إنسان أن تصالحه الفردى مع الله ليس محض احتمال، وإنما واقع مرهون بتحقيقه بإرادة كل إنسان. لكن نظراً لأن الوحدة - من حيث هى مصالحة روحية بين آناء متعارضة - ليست نتيجة لمحض تقارب مباشر، فإن السيرة التى بفضلها يغدو الوعي روحاً حقاً لا بد أن تتم فى داخل كل ذات بوصفها تاريخها. هذا التاريخ هو تاريخ الإنسان الفرد الذى يتجرد من فرديته الروحية والجسدية، فيتألم ويحتضر، ولكنه ينتصر على الآلام والموت ويبعث إلى الحياة ثانية مثل الله المحاط بهالة المجد، كروح واقعى - إن يكن لا يزال له ما بوصفه ذاتاً متعينة، وجود فردى - فإنه فى الواقع، وفى قلب طائفة المؤمنين المنتمى إليها، هو الله والروح جوهرًا⁽²⁾.

ولا يتجلى تصالح الذاتية الفردية والله فى صور تساق مباشر، بل فى صورة تساوق يتحقق بعد المرور بالآلم لا متناهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات وإلغاء جميع العناصر الحسية والمتناهية والذاتية.

(1) egel, Lectures on the Philosophy of Religion , PP. 454 - 5.

(2) هيجل، محاضرات فى علم الجمال، 2، ص 357 وما بعدها.

ويشكل المتناهي واللامتناهى هنا حزمة غير قابلة للتجزئة، ولا يسع المرء أن يكون فكرة عن العمق الحقيقي للمصالحة وعن قوة التوسط إلا بالاستناد إلى جسامة التعارض المطلوب حله. ومن الممكن القول - حسب هيجل - إن كل ألوان الحدة والنشاز الكامنة في الآلام وأشكال العذاب والتجارب المؤلمة هي من طبيعة الروح ذاتها. وتؤلف سيورة الروح - منظوراً إلهياً في ذاتها ولذاتها - ماهية الروح ومفهومه بوجه عام. والغرض منها أن تمثل للوعى التاريخ العام الذى لا بد أن يدور في كل وعى فردى⁽¹⁾. وبما أن تحقق الروح في الفرد هو لحظته الأساسية، ونمط تظاهره الرئيسى، فإن ذلك التاريخ العام ذاته لا يمكن أن يتجلى إلا في صورة تاريخ فردى، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته وانبعائه، مع حفاظه - رغم هذه النقلة الفردية - على مدلول تاريخ الروح المطلق والكلى. إن منعطف حياة الله هذه هو ذلك الذى يخسر فيه وجوده الفردى وكيف معه عن أن يكون ذلك الإنسان المتعين. ومن ثم فإن المنعطف يتمثل في سيرة آلام المسيح وعذابه على الصليب وجلجلة الروح ونكال الموت.

ويتكشف التظاهر الخارجى والجسدى والوجود المباشر، عن أنها واقعة يقف منها الفرد - من خلال الآلام والأوجاع - موقف نفى، لكى يتمكن من التسامى إلى الحقيقة الإلهية عن طريق هذه التضحية بالحسى وبالفردية الذاتية. وبالفعل يعلو الجسم الأرض والطبيعة البشرية المهشة في مدارج السمو والقداسة بحكم أن الله ذاته هو الذى يتجلى من خلال هذا الجسم وهذه الطبيعة التى هي كذلك موضوع نفى⁽²⁾.

(1) المصدر السابق، ص 362.

(2) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 464 ff.

ولقد عبر الوعي الديني المسيحي عن وحدة الإلهي والإنساني في شكل حدث تاريخي هو التجسد، تجسد الله في صورة بشرية، ويعنى هذا عند هيجل أن الماهية الإلهية قد نزلت إلى مستوى الوجود المتعين⁽¹⁾، بيد أنها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعين. وليس هذا الإلغاء نفيًا مطلقًا، بل هو ارتقاء بهذا الوجود إلى مستوى الماهية الإلهية. ومن ثم فإن هيجل يرى في موت الإله في العقيدة المسيحية بعثًا حقيقيًا للروح، لأن موت الإله ليس نفيًا له وإنما نفى للوجود المتعين الذي تظاهر فيه، ثم تحوله إلى روح كلى تعيش في صميم الجماعة المسيحية، فالروحي ما هو إلا نفى دائم للوجود الطبيعي والتاريخي، أى أنه ما هو إلا هذه العملية التي تتجاوزها الروح ذاتها إلى ما وراءها على نحو محايث مباطن دون أى تعالٍ أو مفارقة. وهذا وإن يقتضى الشعور بألر الشقاء إلا أنه في الوقت نفسه ارتقاء إلى مستوى الروح الكلى. وما الشقاء إلا نتيجة للحركة التي يرتقى بها المتناهى إلى اللامتناهى، والجزئى إلى الكلى. أى أن الوعي الشقى لحظة ضرورية تكمن في عملية ارتقاء الوجود المتناهى إلى الوجود الكلى، وموته فيه. وفي هذا الموت للوجود المتناهى يتجلى الكلى، لأن اللامتناهى ليس كذلك إلا بالمتناهى، والمطلق لا يضع ذاته إلا بأن ينفى هذه الذات، بأن يضع نقيضها، ثم يسلب هذا النفى مرة أخرى⁽²⁾.

على هذا النحو نجد أنفسنا ونحن نعرض للتحليل الهيجلى لعقيدة موت الله في المسيحية - نجد أنفسنا فى صميم الحدس الهيجلى، أى نفى النفى، نفى المطلق لذاته ثم نفيه لهذا النفى؛ فالمصالحة بين اللامتناهى والمتناهى

(1) Ibid., PP. 454 - 8.

(2) Ibid., P. 464 ff.

لا تحدث إلا بأن يأخذ كل جوانب تناهيه، أى يأخذ الإلهى شرط الإنسانى، ويمر بجوانب تناهيه المختلفة من ولادة وشقاء وصلب وآلام وموت، بحيث تصبح حياة الإنسان وموته هما حياة وموت الله نفسه.

فموت الله هو تمثيل للحظة السلب بوصفها برهة لازمة فى حياة الروح عند هيجل، لكن الموت من جهة أخرى لا يجوز أن يعتبر عند هيجل إلا حالة انتقالية، فى الطبيعة الإلهية، مرحلة نحو تصالح الروح مع ذاته ونحو انصهار الإنسانى والإلهى، الكلى والذاتية الظاهرية. ولذا فإن هذا الموت لابد أن يموت، وذلك هو شرط البعث الحقيقى للروح. والموت وكل جوانب التناهى ليست خارجة عنه، ومن ثم فإنها لا تقف حجرة عثرة أمام الاتحاد مع الله.. يقول هيجل: «الله ذاته قد مات» كما قال لوثر فى أحد أناشيده. على هذا النحو تم التعبير عن إدراك أن البشرى، والتناهى، والغيرية، والضعف، والسلب، كلها موجودة فى الله، وتمثل مرحلة فى ما هو إلهى. إن التناهى، والسلب، والغيرية، لا توجد خارج الله، ولا تشكل الغيرية حاجزاً أمام الاتحاد مع الله. لقد تم الوعي بأن الغيرية، السلب، لحظة فى الألوهية ذاتها. هنا تظهر أرقى فكرة روحية⁽¹⁾.

وينظر هيجل إلى موت الله باعتباره مؤشراً على الحب الأعظم، الذى هو وحدة الإلهى والإنسانى، لأن الحب الحقيقى هو تناول الشخص عن ذاته من أجل الآخر، ومن هنا فإن موت الله هو تحقيق للحب المطلق، لأن اللامتناهى تنازل عن لاتناهيته، وعانى من كل جانب تناهى المتناهى، لكن المتناهى نفسه تخلص عن وجوده المتعين وصعد إلى مستوى الكلية الإلهية. وفى هذا إدراك

(1) Ibid., P. 468 ff.

وتحقيق لقمة المصالحة. ولقد كان صلب المسيح (الإله - الإنسان) هو علامة هذا التصالح، ودليل على أن الله ليس خالقاً فحسب وإنما هو محبة أيضاً.

إن الوعي الدينى التنزيهى ليس بحاجة لمثل هذا النوع من الوحدة التي تتحدث عنه الفلسفة الهيجيلية، تلك الوحدة التي تقتضى موت إلهه! حتى ولو على سبيل التمثيل، لأن في ذلك ردة إلى مرحلة الأديان البدائية في مصر وسوريا، والتي كانت تعتبر الموت لحظة ضرورية بالنسبة لله على نحو ما تجلى في عقيدة أوزيريس المصرية وعقيدة أدونيس السورية، فالإله يتضمن هنا سلبه، أى أنه يموت!

فالمسيحية كما تشكلت بعد المسيح، في أجيالها الأولى ما هى إلا صورة جديدة من تلك العقائد القديمة ملقحة بمفهوم الإله اليهودى، وهذا ما يشير إليه أورسيل ماسون عندما يقرر أن الأجيال المسيحية الأولى قامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميين، ومفهوم الإله عند الإيجيين والأسانيين، في شخصية المسيح المثالية. وإذا كان يهوه هو التعبير المباشر، القريب، عن الإله - الأب، فإن الآلهة التي تعذبت من أجل إنقاذ الإنسانية سواء أكانت فريجية أم سورية أم مصرية، هيأت لإنشاء مفهوم الإله الابن، مفهوم الإله الذى يعانى الموت من أجل إنقاذ الإنسانية⁽¹⁾.

مملكة الروح:

مملكة الروح هى الأقنوم الثالث، أو العنصر الثالث، إنها الجماعة⁽²⁾،

(1) أورسيل ماسون، فلسفة الشرق، باريس، الكان 1938، ص 24. عن فيلسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالى، دمشق، دار طلاس، 1991، ص 225.

(2) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, P. 470.

فإذا كان العنصر الأول هو الآب، هو الفكرة بالنسبة إلى ذاتها في كليتها المجردة، وانحصارها الذاتي، الفكرة قبل أن تتقدم نحو التقسيم الأولى، نحو الآخريّة.. وكان العنصر الثاني هو الابن، هو الجزئية، هو الفكرة في ظهورها، في تخارجها إلى حد أن يتحول الظهور الخارجى عائداً إلى اللحظة الأولى ويعرف كفكرة إلهية، كهوية بين الإلهى والإنسانى ... إذا كان ذلك فإن العنصر الثالث هو الوعى بالله بوصفه روحاً، وهذه الروح توجد وتحقق ذاتها في الجماعة⁽¹⁾.

واللحظة الأولى في العنصر الثالث هو الأصل المباشر للجماعة. إنه انسكاب أو تدفق الروح القدس⁽²⁾ (على الجماعة).

ويعنى انتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل أن حقيقة المسيح صارت كامنة في الجماعة نفسها، ولم تعد هذه الحقيقة غريبة عنها، بل إن الجماعة ذاتها أصبحت هى هذه الحقيقة، وتحولت الروح إلى جماعة كلية واعية بذاتها. وإذا كان المسيح يمثل لحظة المصالحة بين اللامتناهى والمتناهى، بين الإلهى والإنسانى، فإن الجماعة هى المعبرة عن هذه المصالحة فى التاريخ، حيث انتقل إليها فعل المصالحة واستبطنته، أى أن حقيقة المسيح صارت حاضرة فيها، وأصبحت الجماعة هى المسيح الكلى، إذ تحولت حضرة المسيح الحسية المرتبطة بالزمان والمكان إلى حضرة روحية فى صميم الجماعة، ومن ثم غدت الجماعة هى الحاملة للروح القدس، «الروح القدس يوجد بالفعل فى كنيسة الله. وإذا كانت مملكة الآب هى الفكرة المنطقية، أو هى الله

(1) Ibid., P. 73.

(2) Ibid., P. 470.

قبل أن يخلق العالم، في حين أن مملكة الابن هي الفكرة في الآخر، أى هي الطبيعة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهي لحظة الفردية، هي وحدة اللحظتين السابقتين، لأن الكنيسة هي من ناحية روح الله الخالص، ولكنها كذلك من ناحية أخرى، موجودة وجوداً فعلياً في العالم، فهي مملكة الله على الأرض»⁽¹⁾.

ولقد انتهجت هذه الكنيسة الأساليب والطقوس التي تعينها على بقاء هذه الروح باستمرار، وهنا تتجلى العبادة في المسيحية - عند هيجل - بوصفها حركة صاعدة من المتناهي إلى اللامتناهي، من الإنسان إلى الله، بوصفها فعلاً حرّاً يحى الروح، على عكس العبادات في الديانات القديمة التي كانت أفعالاً غير حرة، غير قادرة على العلو بالنفس خارج نطاق الطبيعة، نحو اللامتناهي، لأن الروح كانت إما خواء وعدمًا، وإما غارقة في الطبيعة.

وهنا يبدو أن هيجل ينسى الجانب الوثني الأسطوري في المسيحية الكاثوليكية، وعندما جاء البروتستانت تبينوا هذا وانقلبوا على الكاثوليكية واعتبروها أكبر وثنية في التاريخ، وربما يبدو ظاهراً لقارئ تاريخ الأديان أن التثليث له أصل في ديانة أوزوريس وإيزيس وحورس، بل إن صورة إيزيس وهي تحمل حورس وجدت طريقها إلى المسيحية في صورة مريم وهي تحمل عيسى عليه السلام.

كما أن التثليث له نظير في الوثنية الهندوسية؛ إذ يوجد تشابه رقمي بين الثالوث الهندوسي القديم والثالوث المسيحي الأحدث، وليس من الجائز

(1) Stace, The Philosophy of Hegel, P. 514.

اعتماداً على التشابه الرقمي اعتبار هذا التثليث الهندوسي مساوياً تماماً للتثليث المسيحي، فالأقنيم الثلاثة في المسيحية الحالية: الآب، الابن، الروح القدس، ليست آلهة ثلاثة منفصلاً كل واحد منها عن الآخر بل هي إله واحد.

لكن من ناحية أخرى يمكن المقارنة بين العقيدة الهندوسية وبين العقيدة المسيحية مقارنة تقريبيّة، فكما يتوجه المسيحي الورع بالدعاء إلى العذراء، أو إلى قديس من القديسين، فكذلك الهندوسي يتوجه بالدعاء إلى « كالي » أو « راما » أو « كرشنا » أو « جانيش ». وترى معظم الكنائس في البلاد المسيحية قد أقيمت تكريماً لمريم أو لأحد القديسين. ولقد شاهدت في الصين أحد المعابد البوذية تقدس إلهة وهي تحمل بوذا وهو طفولته، وهم يتوجهون إليها بالدعاء ويكتبون أمانيتهم في ورق يضعونها أمامها! ومن المعروف أن البوذية سابقة تاريخياً على المسيحية.

كما يوجد تشابه بين الهندوسية والمسيحية في تحديد يوم مقدس للاغتسال أو الغطاس، وفكرة عيد قيامة الإله هي فكرة موجودة في كثير من الديانات الوثنية التي نشأت في بيئات زراعية، وهي تشابهات في فكرة التقديس، وإن كانت توجد اختلافات في المضمون والطريقة وتحديد الميقات.

ويمكن أن نتحدث عن التأثير بالعنصر الوثني في العقيدة السورية القديمة، فتلک العقيدة مبنية على أسطورة الإله الشاب أدونيس الذي يموت، ويظل ميتاً ثلاثة أيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية! وفكرة الاحتفال بقيامة الإله موجودة في العديد من الديانات الأخرى.

كما يمكن أن نتحدث عن أن تجسد الإله في الإنسان، تعبير عن عقائد

تشبيهية قديمة في صورة جديدة، ولا شك أن الأيقونات والتماثيل وصكوك الغفران ووساطة رجال الدين بين الإنسان والله تعتبر انحداراً إلى الوثنية.

والحضارة الغربية نفسها تشتمل على جانب وثني في معتقداتها الدينية، كما ظهر في الديانة اليونانية والرومانية، وعندما اعتنقت الحضارة الرومانية المسيحية في فترة متأخرة من تاريخها، نقلت تلك العناصر الوثنية إلى المسيحية الكاثوليكية.

الدين الإسلامي

هنا يرتقي الوعي في تصور الألوهية، ويتحول الدين من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي (نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد المملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

هنا يتحول الدين من الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ولا يستخدم منطق الحس، بل منطق البرهان، ويصبح مبدأ عدم التناقض هو السائد كمقياس للتمييز داخل النص. ويرفض النص الديني المعجزات الحسية كدليل على صحته، ويعتمد على نوع جديد هو المعجزة البيانية، ويرفض الكتاب دليل صحته من خارجه أي يرفض الاستعانة بالمعجزات الحسية، ويقدم دليلاً من داخله، وهو البيان والبرهان وعدم التناقض. ثم يطالب بالتحقق من صحته بطريقة أخرى هي التطابق بين ما يقوله وما يدل عليه الواقع الخارجي للكون والإنسان من قوانين وحقائق، وهذه نقطة جديدة فالتحقق من الصدق الداخلي عن طريق البرهان العقلي والاتساق الداخلي، والتحقق من الصدق الخارجي عن طريق فحص مدى

التطابق مع الوقائع الخارجية، وليس بالمعجزات الحسية. ومع ذلك يعترف بالمعجزات المؤقتة بالزمان والمكان للديانات السابقة لأنها كانت تخاطب أهل عصور لا يفهمون إلا الدليل الحسي الخارق، لكنه يفضل لنفسه معجزة ذات طابع مستمر يمكن أن يتحقق من صدقها أهل العصور القادمة (انظر فصل المعجزات).

هنا نصل إلى الإسلام، ومعه نصل إلى أفق جيد ومختلف للدين، فمعه ولأول مرة بين الأديان يتم تحكيم الحس والتجربة والعقل الصريح؛ فالإسلام نفسه يخاطب العقل الصريح، ويحتكم إلى مبادئه الفطرية.. ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: 4]، كما أنه يستشهد بالتجربة سواء، كانت إنسانية أم طبيعية أم تاريخية، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: 20]، ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [الذاريات: 20]، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [يوسف: 109]... إلخ. ويستند الإسلام إلى المحسوس للوصول إلى اللامحسوس، ويعتبر الحواس الإنسانية سبيلاً من سبل الوصول إلى الحقيقة إذا استخدمت بشكل سليم، ولذا فإن الضالين يسيئون استخدام حواسهم ﴿هُم قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179].

وفي الإسلام صار للعقيدة الإلهية معنى مختلف؛ فالله تعالى في الإسلام ليس قومياً ولا حصرياً؛ فلا هو خاص بقوم ولا هو محصور في أمة دون أمة. فالله في الإسلام (رب العالمين) ... (رب الناس. ملك الناس. إله الناس). ومن ثم فالتوحيد الإسلامي ليس قومياً ولا حصرياً، بل هو عالمي ومنفتح على الطبيعة والكون والناس أجمعين. فالإسلام (كما عبر عنه القرآن

والسنة الصحيحة) يقدم تصورًا للإله على أنه إله الناس أجمعين وربهم، سواء كانوا مؤمنين أو كافرين، مطيعين أو عصاة. وهذا التصور ضد التصورات العقدية الأخرى التي تنظر إلى الإله على أنه إله خاص بقوم دون قوم. ومن ثم فإن التسامح كموقف أخلاقي يكمن في عقيدة الألوهية الإسلامية، على عكس اليهودية المحرفة التي يكشف موقفها من الألوهية عن موقف غير متسامح من الأمم الأخرى؛ لأن الإله في اليهودية هو إله بني إسرائيل فقط، وهم شعبه المختار!

ويقوم التصور العقدي في الإسلام على عقيدة الإيمان بالله بوصفه الموجود الحق لذاته الذي لا يقبل وجوده عدم؛ فهو القديم الذي لا بداية لوجوده، وهو الباقي الذي لا نهاية لوجوده⁽¹⁾. فهو الموجود الأول الذي سبق وجوده كل وجود، فكان تعالى وحده ولا شيء معه، ثم خلق ما شاء من مخلوقاته؛ قال تعالى:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3].

والله ليس بحادث، فلو كان حادثًا فلا بد له من صانع أحدثه ومبدع أنشأه، وذلك هو الله تعالى وهو المبدئ المنشئ. كما أنه لو كان محدثًا لاقتضى محدثًا ثم كذلك محدثه اقتضى محدثًا آخر فيتسلسل إلى ما لا نهاية له فثبت أن صانع العالم قديم. وهذا ما يعرف في تاريخ الفلسفة باسم الدليل الكوسمولوجي.

وهو أبدي لا آخر له لأن من ثبت قدمه استحال عدمه ولأن وجوده واجب ووجوب وجوده يمنع عدم بقائه.

(1) عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، 55.

وهو واحد لا شريك له؛ لأنه لو كان له صانعان أو أكثر لوقع بينهما تمناع وتدافع وذلك خفض إلى الفساد ويؤدي إلى عجز أحدهما والعاجز لا يصلح أن يكون إلهاً. فإذا تعذر إثبات صانعين كان واحداً ضرورة.

والأدلة العقلية والطبيعة على وجود الله متعددة في القرآن الكريم، منها قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَىٰ اللَّيْلُ النَّهَارُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِي الْأَرْضِ قُطْعٌ مُّتَجَوِّرَةٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صُنُونٌ وَغَيْرُ صُنُونٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفْضِلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿الرعد: 2-4﴾.

وقال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٢٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصِيطِرُونَ ﴿الطور: 35-37﴾.

﴿قُلْ أَنتَ كُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلنَّاسِ لَيْلٌ ﴿١٠﴾ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَفَضَّلَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿فصلت: 9-12﴾.

والله ليس بجوهر لأن الجوهر متجزئ وتحله الحوادث، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وليس بجسم لأن الجسم مؤلف من الجوهر وإذا بطل كونه

جوهرًا بطل كونه جسمًا ضرورة. وليس بعرض لأن العرض لا قيام له بذاته بل هو مفتقر إلى جسم يقوم به، والله عز وجل قائم بذاته غير مفتقر إلى أي شيء.

ولا يوصف الله باللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لأن الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والروائح والطبائع الأربعة أعراض تحل في الجواهر فإذا نفينا كونه عرضًا وكونه محلاً للأعراض ينتفي جميع ذلك.

ولا يشبه الله العالم ولا شيئًا منه؛ لأنه لو كان يشبهه للزم حدوثه أو قدم العالم وكلاهما منتفیان.

ولا يقال له «ما هو؟»؛ لأن «ما» سؤال عن الجنس ولا جنس له.
ولا يقال «كيف هو؟»؛ لأن «الكيف» يستخبر به عن الهيئة والحال، ولا هيئة له ولا حال.

ولا يقال له «كم هو؟»؛ لأن «الكم» يستخبر به عن المقدار والعدد، ولا عدد له.

ولا يقال له «متى كان؟»؛ لأن «متى» سؤال عن الزمان، ولا يجري عليه زمان.

ولا يقال له «لم فعل؟»؛ لأن «لم» تقال لمن فعل لعل أو حاجة أو ضرورة، وهو منزّه عن ذلك. ولا يمكن للإنسان أن يحيط بطبيعة المقصد الإلهي؛ فهو لا يستطيع أن يدخل علمه سبحانه.

وهو ليس في جهة ولا تحويه الجهات في العالم؛ لأن الجهات حادثة وهو

الذي خلقها، فلو صار مختصاً بجهة بعدما خلقها لكان يتخصص بمخصص وذلك باطل.

وهو أيضاً ليس خارج العالم؛ لأنه لو كان كذلك لكان محاذياً للعالم وكل محاذٍ بجسم إما أن يكون مثله أو أكبر أو أصغر وكان ذلك تقديراً يحتاج إلى مقدر.. تعالى عن ذلك. ورفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء إنما ترفع لأنها قبلة الدعاء كالتوجه إلى الكعبة في الصلاة ووضع الوجه على الأرض عند السجود وإن لم يكن الله عز وجل في الكعبة ولا تحت الأرض.

فلا يقال له: «أين؟»، لأن الذي أين الاين لا يقال له: اين؟

واستواء الله على العرش حق وصدق عند المسلمين، ويؤمنون به ويعتقدونه على الوجه الذي أراده الله ولا يشتغلون بكيفيته.

فالله سبحانه لا يقدره فهم؛ ولا يصوره وهم، ولا يدركه بصر، ولا عقل، ولا يبلغه علم، وكل ما خطر ببالك فهو بخلافه⁽¹⁾. وقد اتفق المسلمون الأوائل على أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله⁽²⁾، وهو لا ينتهي إليه وهم ولا يحيط به علم⁽³⁾، والله تعالى لا يعلم كيف هو إلا هو سبحانه وتعالى⁽⁴⁾. والسلف متفقون على أن البشر لا يعلمون لله حدًا

(1) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1998.

(2) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، بيروت المكتب الإسلامي، ط4، 1391هـ. ص 99.

(3) المرجع السابق، ص 119.

(4) المرجع السابق، ص 120.

وأَنهم لا يحدون شيئاً من صفاته، قال أبو داود الطيالسي: كان سفيان وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدون، ولا يشبهون، ولا يمثلون، يروون الحديث ولا يقولون «كيف؟»⁽¹⁾. فالكيف مجهول كما قال الإمام مالك.

ولا يوجد تغير في ذاته، ولا وزير له ولا شريك ولا مدبر له ولا نظير له ولا معين ولا قرين ولا حاجب ولا بواب ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا يسار ولا أمام ولا وراء ولا خاطر ولا رأي ولا حظ فيما أعطى ولا ندم فيما وهب لأن هذه الأشياء من أمارات الحدوث وهو قديم منزّه عن جميع الحادثات وعن تغيره من حال إلى حال. ولا والد له ولا ولد ولا صاحبة لأن الوالد سبب لحدوث الولد وهو قديم لا يحدث له والولد جزء الوالد وهو صمدي لا يقبل التجزؤ والانقسام والزوجة لمن جارت عليه الشهوة وهو سبحانه وتعالى منزّه عنها. ولا زيغ في أحكامه ولا ميل في قضائه وقدره لأنه عادل على نحو مطلق. وهو حي لا تأخذه سنة ولا نوم، عالم بجميع المعلومات كليتها وجزئياتها، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات العلا ولا في الأرضين السفلى؛ لأنه لو لم يكن عالماً لكان موصوفاً بضده وهو الجهل وذلك نقص، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً⁽²⁾.

وهو الغني بذاته عن جميع الموجودات، وهي المفتقرة كلها ابتداء ودواماً إليه⁽³⁾؛ لقوله تعالى:

(1) المرجع السابق، ص 239 - 240.

(2) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداوق، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1998.

(3) المرجع السابق، 58.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٦﴾ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ [فاطر: 15 - 17].

﴿قُلْ أَغْنَى اللَّهُ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُهُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: 14].

يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [الكهف: 110]، ففي هذه الآية يقول تعالى: قل يا محمد ما يوحى إلي من ربي هو أنه لا إله لكم يحوز أن يعبد إلا إله واحد لا تصلح العبادة إلا له، ولا ينبغي ذلك لغيره، فهل أنتم مذعنون له أيها المشركون العابدون الأوثان والأصنام بالخضوع لذلك ومتبرئون من عبادة ما دونه من آلهتكم⁽¹⁾.

والكون في الإسلام خاضع لمبدأ السببية Principle of Causality، وهو المبدأ الذي يقرر أن لكل ظاهرة سبباً، وأن لا شيء يحدث من لا شيء، وكل ما يظهر للوجود فوجوده علة، وأن الأسباب تتبعها النتائج المترتبة عليها.

والسببية من مبادئ الطبيعة وأيضاً من مبادئ الفكر. وهي مبدأ قرآني راسخ، فالله «سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراته وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني والشرعي وأمره الكوني القدري ومحل ملكه وتصرفه؛ فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات وقدح في العقول والفطر ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء؛ فقد جعل سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمه، كل ذلك مرتبطاً بالأسباب قائماً بها، بل

(1) الطبري، جامع البيان، 17 / 107.

العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، بل الموجودات كلها أسباب ومسببات. والشرع كله أسباب ومسببات، والمقادير أسباب ومسببات، والقدر جار عليها متصرف فيها؛ فالأسباب محل الشرع والقدر. والقرآن مملوء من إثبات الأسباب... ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة، ويكفي شهادة الحس والعقل والفطر؛ ولهذا قال من قال من أهل العلم: تكلم قوم في إنكار الأسباب فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم، وظنوا أنهم بذلك ينصرون التوحيد فشابهوا المعطلة...»⁽¹⁾.

ومن هذه الآيات التي ربط الله فيها بين الحوادث على أساس السببية قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا﴾ [البقرة: 22]، ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ...﴾ [النمل: 60]، ﴿حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ...﴾ [الأعراف: 57].

والله في الإسلام وأغلب الفلسفات العقلية، هو السبب الكافي للخلق، يقول تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: 35]. والسبب الكاف حسب تعريف ليينتز ينص على أنه «لا واقع يمكن أن يكون حقًا أو موجودًا، ولا حكم يمكن أن يكون حقًا، إلا ويكون هناك سبب كافٍ لكونه كذلك لا على خلافه، وإن كانت الأسباب في الغالب

(1) ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، بيروت، دار الفكر، 1398 هـ، ص 188 - 189.

لا يمكن أن تكون معروفة لنا»⁽¹⁾؛ فبهذا المعنى فالله تعالى هو السبب الكافي للوجود.

وينظر الإسلام إلى الكون على أنه محكوم بالغائية Teleology، حيث يرى أن كل الظواهر تحدث من أجل غاية، وأن لا شيء في الكون يحدث عبثاً. فلكل شيء علل، والأسباب أو العلل متنوعة. وفي القرآن الكريم تأكيد على الغائية قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: 115]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: 36]. وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْبٍ﴾⁽²⁸⁾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ [الدخان: 38-39]. وربط القرآن الكريم بين الحوادث على أساس العلة الغائية، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا﴾ [البقرة: 22]، ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ...﴾ [النمل: 60]، ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ...﴾ [الأعراف: 57].

وفي الإسلام نزعة إنسانية؛ وتظهر تلك النزعة من خلال تصوير القرآن للإنسان على أنه كائن مكرم، وأن انحداره يأتي نتيجة أفعاله، وأنه أيضاً بأفعاله يظل جديراً بالكرامة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70].. ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾⁽⁴⁾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ⁽⁵⁾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: 4-6].

(1) Leibniz, Leibniz, G. W., Monadology and Other Philosophical Essays, tr. Paul Schrecker and Anne Martin Schrecker. Indianapolis, Bobbs Merrill, 1965. Para. 32

وتقوم النزعة الإنسانية على التوازن بين الجانب المادي والروحي؛ فلا ينبذ الإسلام متع الحياة الدنيا، ديانات شرق آسيا أو غيرها من الديانات الرهبانية ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77].

أما الحرية Liberty فهي في التصور الإسلامي حق إنساني أصيل، والحرية هي القدرة على الاختيار وتحقيق الفعل أو الامتناع عنه دون خضوع لتأثير خارجي أو إكراه. وفي الإسلام الإرادة الإنسانية حرة بحكم المولد، وللإنسان حق ممارسة هذه الحرية طالما لا يضر نفسه أو الآخرين وفق الضوابط الشرعية. والحرية في الإسلام هي الحرية الملتزمة، وهي ضد الفوضوية التي ترجع أسسها الفلسفية إلى الفردية المطلقة والذاتية المفرطة عند شмит وشرنر وبرودون وباكونين.

وينص القرآن بشكل قاطع على الحرية في الاعتقاد؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]. ومع أن الدين الحق واحد، فقد سمح القرآن بتعددية الأديان في قوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6]، بل اعتبر الاختلاف بين الناس أمراً طبيعياً وسنة من السنن الكونية، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ خُلُوفِينَ﴾ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿[هود: 119].

ولم تكن هذه النصوص بمعزل عن الواقع؛ بل تجلت فيه على أنحاء شتى، سواء على مستوى حركة المجتمع أو على مستوى ممارسات الدولة؛ وقد أيدت تصرفات الرسول ﷺ هذا النصوص بوصفه مبدأ عاماً وقاعدة لا يمكن

خرقها؛ بل جاءت بعض هذه النصوص مؤيدة لموقف حر اتخذهُ الرسول نفسه، حيث يروي الطبري⁽¹⁾ عن ابن عباس: أن رجلاً من بني سألر بن عوف يقال له «الحصين»، كان له ولدان مسيحيان وهو مسلم، فسأل الرسول ﷺ أن يرغم ولديه على الإسلام، بعد أن أصرا على التمسك بالمسيحية، فنهاه الرسول عن ذلك، ونزلت آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256].

ومن الثابت تاريخياً أن الرسول ﷺ بعد فتح خيبر، وجد بين الغنائم نسخاً من التوراة؛ فأمر بردها إلى اليهود. وهذا عمر بن الخطاب تأتبه امرأة مشركة تطلب حاجة لها، فدعاها للإسلام، لكنها رفضت، فقضى لها حاجتها، وشعر أنه ربما يكون تصرف بشكل فيه نوع من الإكراه لها على الإسلام تحت ضغط الحاجة؛ فاستغفر الله على ما فعل، وقال: «اللهم إني أُرشدت ولم أكره».

وكان لهذا المبدأ انعكاس مثالي على بعض الفقهاء، لدرجة أن الشافعي اختلف مع أبي حنيفة حول مدى جواز مفاطحة الزوج المسلم لزوجته غير المسلمة في مسألة اعتناق الإسلام؛ فقد رأى أبو حنيفة جواز ذلك بشرط عدم الإكراه، بينما رأى الشافعي أنه لا يجوز أن يعرض الزوج الإسلام على زوجته «لأن فيه تعرضاً لهم، وقد ضمنا بعقد الذمة ألا نتعرض لهم»⁽²⁾. وهذا يؤكد نزوع الفقهاء الكبار نحو احترام حرية الاعتقاد.

وفي الإسلام تأكيد على مركزية الفردية الإنسانية Individualism،

(1) الطبري، جامع البيان، ج 2/ص 54.

(2) د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، العراق، مكتبة المثني، 1985م، ص 629.

وأنها قيمة في حد ذاتها، وأن الفرد شخصية مستقلة منفصلة عن الآخرين، وهو غاية في ذاته، سواء على مستوى النظرية الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية.

ومع مركزية الفردية في الإسلام فثمة توازن بينها وبين النزعة الجماعية، دون طغيان لطرف على طرف، ومن ثم فالفردية لها معانٍ سلبية وأخرى إيجابية، فإذا كانت تنتهي إلى الأنانية فهي مرفوضة في الإسلام، باعتباره يحث على الإيثار ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9]، وإن كانت تقوم على تصدع فكرة الجماعة والاتحاد، فهي أيضًا مذمومة ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9]، لكن إن كان المقصود منها هو تأكيد إنسانية الإنسان وعدم ذوبان شخصيته، فالإسلام يدعو إلى تأكيد الكرامة الإنسانية الفردية، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. ويتعامل الإسلام مع كل فرد باعتباره معبراً عن الإنسانية كلها ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32]. وكل فرد في الإسلام مسئول عن أفعاله، ﴿وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾ [مريم: 80]، ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95]، كما أنه يؤكد المسؤولية الفردية بجوار المسؤولية الجماعية على ما هو معروف من فرض العين وفرض الكفاية... إلخ.

ولقد تعرض بعض فلاسفة الدين في الغرب لتصور الألوهية في الإسلام، وغلب على تحليلهم الفلسفي له طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. ومن هؤلاء الفلاسفة هيجل، وتعد صورة العقيدة الإلهية في الإسلام عند هيجل عينة نموذجية ممثلة إلى حد كبير لصورته عند الغرب بعامة التي يغلب عليها طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. فحالة هيجل وإن كانت قد تجاوزت الحالات السابقة عليها زمنياً على مستوى الصياغة وبعض الملامح، إلا إنها تظل في جوهرها غير مختلفة عنها. بل إنها تحدد بدرجة كبيرة كثيراً من ملامح الصورة المتشكلة بعد ذلك في الوعي الأوروبي. وإن كان هذا لا يتعارض بطبيعة الحالة مع وجود حالات استثنائية الصور متميزة ومختلفة.

يصف هيجل بأنه دين التوحيد المحض والبساطة في الاعتقاد؛ حيث ينظر إلى الله باعتباره إلهاً مجرداً وليس عياناً، ومع ذلك فإنه لا يزال محملاً بشيء من صفات الإله اليهودي ولا سيما الغيرة. وأدت بساطة المعتقد الإلهي إلى ذبوع الإسلام بين شعوب مختلفة، بيد أن تجريد وتعالى هذا المعتقد قد أدى إلى استبعاد السببية والاستدلال، كما أن هذا التجريد هو المسئول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسمي، درءاً لمشابهة أعمال الله. كما يصف هيجل الإسلام بالخشوع والصورية الأمر الذي أدى إلى غياب روح الحرية، وشيوع الضرورة أو الجبر، والتعصب، والرغبة في السيطرة على العالم بالجهاد الحربي! وربما يكون السبب في عدم عدقة وزيف التصور الهيجلي للإسلام، يرجع إلى خلط هيجل بين الإسلام والأتراك والعرب، بين الإسلام كنظرية وكتصور للحياة وبين بعض الممارسات التاريخية. فضلاً عن قصور الاطلاع، والاكتفاء بمعرفة

الإسلام من خلال الصور السائدة عنه في الغرب، ولقد كان يجب على هيجل كفيلسوف كبير أن يعمل على تحرير وتمحيص التصور الغربي للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له.

والتجريد الإسلامي لا يعود إلى ترقى الوعي بالإلهي، وإنما يعود إلى الانبساط الصحراوي الذي لا يمكن أن يتشكل فيه شيء في بنية ثابتة⁽¹⁾!

وما من شك أن تفسير هيجل يفتقد إلى الدقة، لأنه لو كان الانبساط الصحراوي هو المسئول عن نبذ التجسيم والتشكل في الإسلام، لما وجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهي في البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبنيات ثابتة. فإذا ما جاء الإسلام بالتجريد، فليس من المقبول عقلياً تفسير ذلك تفسيراً جغرافياً سطحياً، ولا سيما إذا كان هذا التجريد كما هو معلوم من التاريخ النبوي مصادماً بعنف لطبيعة الشعور العربي الذي كان مرتبطاً بالتجسيم الوثني للإلهي قبل الإسلام.

وبصرف النظر عن الأخطاء الكامنة في تصور هيجل للإسلام، فلا شك أن هذه العقيدة تمثل أرقى ما وصل إليه العقل من تجريد وتنزيه يليقان بالمبدأ الأول الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء، بعيداً عن التجسيم والتشبيه والخلط بين ما هو إلهي وما هو إنساني أو طبيعي.

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of History , P. 357.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية والمترجمة إلى العربية

- ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، (بدون تاريخ نشر).
- ابن الأثير، علي. الكامل في التاريخ، طبعة مصر، 1303هـ.
- ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب. الفهرست، تحقيق: غوستاف فلوغل، ليزر، 1871م.
- ابن أنس، مالك. المدونة، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن تيمية. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي حسن ناصر، عبدالعزيز إبراهيم العسكر، حمدان محمد، الرياض، دار العاصمة، 1414هـ.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل، السعودية، عكاظ، 1982.
- ابن خلدون. العبر.. المعروف بتاريخ ابن خلدون ومقدمته، دار الكتاب اللبناني، 1968م.
- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة، 1948م.

- ابن رشد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981م.
- ابن سعد. الطبقات الكبرى، طبعة ليدن، 1321هـ.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء. البداية والنهاية، تحقيق: أحمد عبد الوهاب فتيح، ط5، القاهرة، دار الحديث، 1998م.
- ابن منظور. لسان العرب بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، 1411هـ.
- أبو الوفا، المبشر بن فاتك. مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق: د. عبدالرحمن بدوي، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م.
- أبو خزام، أنور فؤاد. معجم المصطلحات الصوفية، بيروت، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 1993م.
- أبو زهرة، محمد. المذاهب الإسلامية. مكتبة الآداب. القاهرة، بدون تاريخ.
- إخوان الصفا. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، تحقيق: خير الدين الزركلي، مصر، المطبعة العربية، 1928م.

- أرسطو. كتاب النفس، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية: جورج شحاتة قنواقي، ط1، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1949م.
- إرمان، أدولف. ديانة مصر القديمة، ترجمة: د. عبد أبو بكر ود. محمد أنور شكرى، القاهرة مكتبة مدبولي، 1995م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. مكتبة النهضة المصرية، 1969م.
- أفلاطون. محاوراة الجمهورية، ترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1974، وطبعة 1985م.
- أفلوطين. تاسوعات، التاسوع الخامس، الرسالة الأولى، ترجمة: فريد جبر، مراجعة: د. جيارار جهامي ود. سميح دغيم، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 1997م.
- إلياد، مرسيا. تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، دمشق، ط1، دار دمشق، 1986م.
- الأمدي، سيف الدين علي بن علي بن محمد. كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، بيروت، دار المناهل، 1987م.
- الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا أبو يحيى. الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، المحقق: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1411هـ.

- أورمسون وآخرون. الموسوعة الفلسفية، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، مراجعة: د. زكي نجيب، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1982م.
- بارندر، جفري (مشرف على التحرير). المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. عبد الغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة، 1993م.
- بدوي، عبد الرحمن. مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، 1983م.
- بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.
- بدوي، عبد الرحمن. موسوعة المستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، ط 3، 1993م.
- برهيه، اميل. تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرايشي، بيروت، دار الطليعة، 1982م.
- بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومনিير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ط 5، 1968م.
- البستاني، بطرس، دائرة المعارف، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ.
- البغدادي، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب. تاريخ بغداد، تحقيق، ط 2، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004م.

- البغدادي، عبدالقاهر. الفرق بين الفرق، تحقيق: د. محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا، 1988م.
- بورنز، جورج، وآخرون. معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة: أمين سلامة، مراجعة: د. سيد توفيق، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. الآثار الباقية من القرون الخالية، ط1، القاهرة، 2007م.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، القاهرة، 1975م.
- التفتازاني، أبو الوفا. مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط1، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1974م.
- التنوخي، أبو علي المحسن بن علي، القاضي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق عبود الشالجي، ط2، بيروت، دار صادر، 1975م.
- توملين. فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحميد سليم، مراجعة: علي أدهم، القاهرة، دار المعارف، 1980م.
- توينبي، أرنولد. تاريخ الحضارة الهيلينية. ترجمة رمزي عبده، القاهرة، 1963م.
- الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 1988م.

- جب، هاملتون، وهارولد بوون. المجتمع الإسلامي والغرب، القاهرة، دار المعارف، 1998م.
- الجرجاني. التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإياري، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405هـ.
- الحاج، كميل. الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 2000م.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008م.
- حتى، فيليب. تاريخ العرب، ترجمة: محمد مبروك نافع، ط1، بغداد، مطبوعات دار المعلمين العالية، 1946م.
- حسن، حسن إبراهيم وعلي إبراهيم حسن. النظم الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1999م.
- الحفني، د. عبد المنعم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000م.
- الحموي، أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي. معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1991م.
- الحموي، أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي. معجم البلدان، دار صادر، بيروت 1968م.

- الخشت، محمد عثمان. الإله والإنسان: إشكالية التشابه والاختلاف، القاهرة، دار قباء الحديثة، 2006. ونشر أيضًا في مجلة كلية الآداب- بني سويف، عدد 10، إبريل 2006.
- الخشت، محمد عثمان. الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم. القاهرة، دار قباء، 1997م.
- الخشت، محمد عثمان. الشخصية والحياة الروحية في فلسفة الدين عند برايتمان، القاهرة، دار قباء الحديثة، 2006م.
- الخشت، محمد عثمان. العقائد الكبرى، دمشق، دار الكتاب العربي، 2010م.
- الخشت، محمد عثمان. العقل وما بعد الطبيعة، القاهرة، مكتبة ابن سينا، 1994م. رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، 1990م.
- الخشت، محمد عثمان. العقلانية والتعصب. القاهرة، دار نهضة مصر، 2007م.
- الخشت، محمد عثمان. الفلسفة الحديثة: قراءات نقدية، القاهرة، دار الثقافة العربية، ط 8، 2009م.
- الخشت، محمد عثمان. المشترك بين الأديان والفلسفة. القاهرة، دار غريب، 2011م.
- الخشت، محمد عثمان. المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، القاهرة، دار نهضة مصر، 2006م. رسالة دكتوراه جامعة القاهرة، 1993م.

- الخشت، محمد عثمان. الميثافيزيقا: قراءات نقدية، القاهرة، دار الثقافة العربية، 2009م.
- الخشت، محمد عثمان. الوضعية والاستشراق في عصر الأيديولوجية، القاهرة، دار نهضة مصر، 2007م.
- الخشت، محمد عثمان. حركة الحشاشين، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ط1، 1988م.
- الخشت، محمد عثمان. روجيه جارودي: نصف قرن من البحث عن الحقيقة. القاهرة، مكتبة ابن سينا، 1986م.
- الخشت، محمد عثمان. فلسفة العقائد المسيحية، القاهرة، دار قباء، 1998م.
- الخشت، محمد عثمان. للوحي معانٍ أخرى، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، 2013م.
- الخشت، محمد عثمان. مدخل إلى فلسفة الدين، ط1، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1994م. قباء، 1998م.
- الخشت، محمد عثمان. مقارنة الأديان: الفيدية، البرهمية، الهندوسية. القاهرة مكتبة ابن سينا، 1996م.
- دائرة المعارف الكتابية، مصر، دار الثقافة، 2004م.
- دى خويه، ميكال يان. القرامطة، ترجمة وتحقيق: حسنى زينة، دار ابن خلدون، بيروت، 1978م.
- ديور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، محمد عبد الهادى أبو ريده. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة 1957م.

- ديماري، دونالد. عقائد أساسية: مدخل إلى علم اللاهوت، القاهرة، ترجمة: شاكر إبراهيم سعيد، مكتبة النيل المسيحية، بدون تاريخ.
- ديورانت، ول. قصة الحضارة، ترجمة: عدد من المترجمين بإشراف جامعة الدول العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1968م.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله. سير أعلام النبلاء، تحقيق: عدة محققين (حسب كل جزء)، ط 11، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998م.
- الرازي، فخر الدين. المباحث الشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1343 هـ.
- راندال، جون هرمان. تكوين العقل الحديث، ترجمة د. جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، بيروت، دار الثقافة، 1966م.
- رسل، برتراند. الدين والعلم، ترجمة: رمسيس عوض، القاهرة، دار الهلال، 1997م.
- رسل، برتراند. تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م.
- رسل، برتراند. حكمة الغرب، الكويت، عالم المعرفة، 1983.
- روزنتال، ويودين. الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ط 5، بيروت، دار الطليعة، 1985م.

- زرادشت. ترانيم زرادشت، ترجمة: د. فيليب عطية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1993.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام (قاموس تراجم)، بيروت، دار العلم للملايين، 1981م.
- زيادة، معن. الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، ط 1، منشورات معهد الإنماء العربي، 1986م.
- سبينوزا. رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا. القاهرة، مكتبة الأنجلو، بدون تاريخ.
- السراج الطوسي، عبد الله بن علي. اللمع في التصوف، تصحيح: رينولد ألن نيكلسون، مدينة ليدن - هولندا، ط 1، مطبعة بريل، 1914م.
- سعيد، حبيب. أديان العالم، القاهرة، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، بدون تاريخ.
- سميث، شارلوت سيمور. موسوعة علم الإنسان، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف: د. محمد الجوهري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1998م.
- الشهروردي، شهاب الدين. الديوان، جمع وتحقيق: أحمد مصطفى الحسين، باريس، دار بيبليون، 2005م.
- الشهروردي، شهاب الدين. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق 1/4، تحقيق هنري كوربان وسيد حسين نصر، طهران 1380 هـ/ش.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي. الموافقات، تحقيق مشهور حسن آل سليمان، ط 1، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، 1417هـ.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الأم، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ.
- شالي، فيلسيان. موجز تاريخ الأديان، ترجمة: حافظ الجمالي، دمشق، دار طلاس، 1991م.
- الشهرزوري، شمس الدين. تاريخ الحكماء، المعروف بـ "بنزهة الأرواح وروضة الأفراح"، تحقيق: د. عبد الكريم أبو شويرب، طرابلس الغرب/ ليبيا، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط 1، 1988م.
- الشهرستاني. الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، 1976.
- شورون، جاك. الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح، الكويت، عالم المعرفة، 1984م.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو إسحاق، طبقات الفقهاء، تحقيق: خليل الميس بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.
- صبرى الفضل. مختارات من الآداب الآسيوية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
- الطبرى، أبو جعفر. تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف. القاهرة.

- طرايشي، جورج. معجم الفلاسفة، ط 3، بيروت، دار الطليعة، 2006م.
- عبد الملك، بطرس وآخرون. قاموس الكتاب المقدس، ط 7، القاهرة، دار الثقافة، 1991م.
- عطا، عبد القادر أحمد. هذا حلال وهذا حرام، دار الاعتصام، القاهرة 1980م.
- العهد القديم، منشورات دار المشرق ش م م - بيروت - الطبعة 1988م.
- الغزالي، أبو حامد. المقصد الأسنى، تحقيق: د. محمد عثمان الحشت، القاهرة، مكتبة القرآن، 1985م.
- الغزالي، أبو حامد. فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية. الكويت.
- الغزالي، أبو حامد. مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة، 1961م.
- الغزالي، أبو حامد؛ تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، ط 6، القاهرة، دار المعارف، 1980م.
- فارنتن، بنيامين. العلم الإغريقي، القاهرة، 1958-1959.
- فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، ط 1، بيروت، الدار المتحدة، 1974م.
- فيليوزات، جان. فلسفات الهند، ، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية، المطبعة البوليسية-جونية، 1976م.

- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي. الفروق، بيروت، عالم الكتب، بدون تاريخ.
- القفطي. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، مكتبة المتنبّي، بدون تاريخ.
- القنوجي، صديق بن حسن. أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت، دار الكتب العلم، 1978م.
- كرشنا، سرفال رادا، وشارلز مور. الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة: ندره اليازجي، بيروت، دار اليقظة العربية للتأليف، 1967م.
- الكرمانى، أحمد حميد الدين. راحة العقل، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت 1957م.
- كريسون، أندريه. تيارات الفكر الفلسفي: من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، ط 2، 1982م.
- كوبلستون. تاريخ الفلسفة، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح وآخرين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002م.
- كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات دار عويدات، ط 3، 1998.
- كولر، جون. الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسن، مراجعة: إمام عبد الفتاح، عالم المعرفة، 2001م.

- لاغريه، جاكين. الدين الطبيعي، ترجمة: منصور القاضي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993م.
- لالاند، أندريه. معجم مصطلحات الفلسفة التقنية والنقدية، مترجم إلى العربية تحت عنوان "موسوعة لالاند الفلسفية"، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، ط 1، بيروت- باريس، دار عويدات، 1996.
- مارشال، جوردن. موسوعة علم الاجتماع، ترجمة: د. محمد الجوهري وآخرين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2000م.
- مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1979م.
- المحاسبي، الحارث بن أسد بن عبد الله. التوهم، تحقيق: د. محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة القرآن، 1984م.
- المحاسبي، الحارث بن أسد بن عبد الله. فهم الصلاة، تحقيق: د. محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة القرآن، 1982م.
- مظهر، سليمان. أساطير من الشرق، القاهرة، مطابع الشعب، 1958م.
- موسوعة الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (الجزء الخاص بالمفاهيم والتيارات الحديثة والمعاصرة تحرير محمد الخشت)، السعودية، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الإصدار الثالث.
- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط 2، الكويت، 1409م.

- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، 1409 هـ. الإصدار الثاني.
- الموسوعة الوسيطة في الديانات والفرق والمذاهب والحركات المعاصرة، (محمد الخشت: تحرير ومراجعة وتدقيق وتعديل كثير من المواد العلمية عن الفرق والمذاهب الحديثة)، الرياض، دار إشبيليا للنشر والتوزيع.
- الندوى، محمد إسماعيل. الرامايانا، مجلة تراث الإنسانية، عدد أغسطس، 1964م.
- الندوى، محمد إسماعيل. المهاماراتا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996م.
- النوبختي، أبو محمد الحسن بن محمد. فرق الشيعة، القاهرة، بدون تاريخ.
- هايني، هاينريش. في تاريخ الدين والفلسفة، ترجمة صلاح حاتم، سوريا، دار الحوار، 1988م.
- الهيثمي، ابن حجر أبو العباس أحمد بن شهاب الدين. كباثر الذنوب (مختصر الزواجر عن اقتراف الكبائر)، دراسة وتحقيق واختصار د. محمد عثمان الخشت، دار البشير، القاهرة، 1985.
- وافي، علي عبدالواحد. الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، القاهرة، دار نهضة مصر، 1984.
- وهبه، مراد. المعجم الفلسفي، القاهرة دار قباء، 1999م.

- اليسوعي، الأب كزافييه ليون دوفور. معجم اللاهوت الكتابي، ترجمه: إلى العربية مجموعة من علماء اللاهوت بإشراف المطران أنطونيوس نجيب، بيروت، دار المشرق، 1988م.

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية

- Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, (1980).
- Adkins, Lesley and Adkins, Roy A. *Dictionary of Roman Religion* (1996, reissued 2000).
- Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews* (1952).
- Biardeau, Madeleine. *Hinduism: The Anthropology of a Civilization* (1989, reissued 1994; originally published in French, 1981).
- Blumenthal, D.R. *Understanding Jewish Mysticism*, 2 vol. (1978-82).
- Botterweck, G. Johannes and Ringgren, Helmer (eds.) *Theological Dictionary of the Old Testament* (1974; originally published in German, 1973).
- Bowker, John (ed.) *The Oxford Dictionary of world religions*, (1997).
- Boyce, Mary and Grenet, Frantz. *A History of Zoroastrianism* (1975).
- Brandon, S. G. (General Editor) *a dictionary of Comparative Religion*, London, Weidenfeld & Nicolson, (1970).
- Brown, L.B. (ed.). *Psychology and Religion: Selected Readings* (1973).

- Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, (2011).
- Burkert, Walter. *Ancient Mystery Cults* (1987).
- Carl G. Jung et al. *Man and His Symbols* (1964, reissued 1990).
- Chakravarti, Sitansu S. *Hinduism: A Way of Life* (1991).
- Clauss, Manfred. *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries* (2000).
- Cooper, D. E. *World Philosophies*, Oxford, Blackwell, (1996).
- Copleston, F. a *History of Philosophy*. London, Search Press, Fifth Impression, 1977.
- Coward, Harold. *Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religions* (1988, reissued 1992).
- Daniel, J. Bronstein and H. M. Schulweis (editors) *Approaches to the Study of Religion ,A Book of Readings*, New York, Prentice-Hall, (1954).
- Davies, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion* (2004).
- Deussen , Paul. *The philosophy of the Upanishads*, (1960).
- doniger, Wendy (consulting editor), *Britannica Encyclopedia of World Religions*,(2006).
- Doniger, Wendy (trans.), *Hindu Myths* (1975).
- Dumézil, Georges. *Gods of the Ancient Northmen*, trans. from French (1973, reissued 1977).
- Durant, Will. *The Story of Civilization*, Mjf Books (1993).

- Durkheim. *The Elementary Forms of Religious Life*, Translated by Carol Cosman .Oxford World's Classics (1980).
- Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopedia Iranica*, (1982-).
- *Encyclopaedia Judaica*, 16 vol. (1972), and a supplement (1982).
- Esposito, John L. (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 vol. (1995, reissued 2001).
- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* 3rd ed. (1999).
- Ferguson, John. *Encyclopedia of Mysticism and Mystery Religions* (1982; originally published as *An Illustrated Encyclopedia of Mysticism and the Mystery Religions*, 1976).
- Frank, Daniel H. and Leaman. Oliver (eds.), *History of Jewish Philosophy* (2004).
- Frankenberry, Nancy K. and Penner, Hans H. (eds.) *Language, Truth, and Religious Belief: Studies in Twentieth-Century Theory and Method in Religion* (1999).
- French, Rebecca Redwood. *The Golden Yoke: The Legal Cosmology of Buddhist Tibet* (1995).
- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*, trans. and ed. by James Strachey (1961, reissued 1989; originally published in German, 1927).
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics* (1918, reissued 1998; originally published in German, 1913).
- Gibb, H.A.R. *The Encyclopaedia of Islam*, new ed. (1960- 1986).
- Gimbutas, Marija. *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-*

- 3500 BC: Myths and Cult Images*, new and updated ed. (1982).
- Goldhizer, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law* (1981).
 - Goodall, Dominic (ed. and trans.) *Hindu Scriptures* (1996).
 - Goodall, J.L. *An Introduction to the Philosophy of Religion* (1966).
 - Greeley, Andrew M. *Religion in Europe at the End of the Second Millennium* (2003).
 - Havnevik, Hanna. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms, and Social Reality* (1989).
 - Hegel. *Lectures on the Philosophy of Religion*, Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988.
 - Hick, J. H. *Philosophy of Religion*, New Deihi, Prentice-hall of India private limited, (1988).
 - Hinnells, J. R. *The Facts on File Dictionary of Religion*. New York, Facts of File, (1984).
 - Hinnells, John R. (ed.) *Mithraic Studies*, 2 vol. (1975).
 - Hinnells, John R. *Persian Mythology*, new rev. ed. (1985, reissued
 - Hirschfelder, Arlene and Molin, Paulette. *The Encyclopedia of Native American Religions* (1992).
 - Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vol. (1974).

- Idowu, E. Bolaji. *African Traditional Religion: A Definition* (1973, reprinted 1991).
- Jackson, F. J. Foakes and Lake, K. (eds.) *The Beginnings of Christianity*. 5 vols. (1920-33).
- James, William. *The Varieties of Religious Experience* (1902, reissued 1997).
- Jr., Robert E. Buswell. *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea* (1992).
- Jr., Terry F. Godlove. *Religion, Interpretation, and Diversity of Belief* (1989, reissued 1997).
- Kant. *Religion within the Limits of Reason Alone*, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793), 1934. p. 142.
- Kaufman, William E. *Contemporary Jewish Philosophies* (1976, reissued 1992).
- Kinsley, David. *The Goddess' Mirror: Visions of the Divine from East and West* (1989).
- Kirinz, E. *Christianity through the centuries*, Grand Rapids, (1981).
- Kitagawa, Joseph M. and Cummings, Mark D. (eds.) *Buddhism and Asian History* (1989).
- Kitagawa, Joseph M. *On Understanding Japanese Religion* (1987).
- Kitagawa, Joseph M. *Religion in Japanese History* (1966, reissued 1990).
- Kohn, Livia. *Daoism Handbook* (2005).
- Kohn, Livia. *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition* (1991).

- Koller, John M. *Oriental Philosophies*, London: New York, Macmillan Coll Div; 2nd edition (1985).
- Kottingham , John. *Rationalism* , London: Granada, (1984).
- Kraemer, David. *The Mind of the Talmud: An Intellectual History of the Bavli* (1990).
- Kristensen, W. Brede. *The Meaning of Religion* (1960, reissued 1971).
- La Fleur, William R. *Buddhism: A Cultural Perspective* (1988).
- Lagerwey, John. *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (2003).
- Lawrence, C.H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, 3rd ed. (2000).
- Leon-Dufour, Xavier. *Dictionary of Biblical Theology*, Translated by E. M. Stewart, Word Among Us Press; 2nd edition, (1995).
- Lewis, H. D. *philosophy of Religion*, London, The English Universities Press, (1975).
- Lieu, Samuel N.C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval Chin* (1985).
- Lincoln, Bruce. *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice* (1991).
- Lincoln, Bruce. *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction* (1986).
- Lipner, Julius. *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices* (1994).
- Lopez, Donald S., Jr. (ed.) *Religions of India in Practice* (1995).

- Makransky, John J. *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet* (1997).
- Malandra, William W. (trans. and ed.), *An Introduction to Ancient Iranian Religion* (1983).
- Marshall, Gordon and Scot, John. *A Dictionary of Sociology*, Oxford University Press, (1994).
- Martin, Luther H. *Hellenistic Religions: An Introduction* (1987).
- Meyer, Marvin W. *The Ancient Mysteries: A Sourcebook: Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient World* (1999).
- Neusner, Jacob. *Invitation to the Talmud*, rev. and expanded ed. (1984, reissued 1998).
- Neusner, Jacob. *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, 2nd ed., augmented (1988).
- Neusner, Jacob. *The Midrash: An Introduction* (1990).
- Nickelsburg, George W.E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* (1981).
- Nigosian, S.A. *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research* (1993).
- Nock, Arthur Darby. *Essays on Religion and the Ancient World*, compiled and ed. by Zeph Stewart, 2 vol. (1972, reprinted 1986).
- Olivelle, Patrick (trans.), *Upanishads* (1996, reissued 1998).
- Parrinder, Geoffrey (editor). *World Religions: From Ancient History to the Present*, Facts on File (1984).

- Parrinder, Geoffrey. *Mysticism in the World's Religions* (1976, reissued 1995).
- Pelikan, Jaroslav. *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* (2003).
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 vol. (1971-89).
- Peters, F.E. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places* (1994, reissued 1996).
- Polomé, Edgar C. (ed.) *The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennia* (1982).
- Posener, Georges. with the assistance of S.Sauneron and J.Yoyotte; A dictionary of Egyptian civilization, trans. from the French by A. Macfarlane, Publisher: New York: Tudor Publishing Company (1959).
- Puhvel, Jaan (ed.) *Myth and Law Among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European*
- Radhakrishnan, Sarvepalli and Moore, Charles A. *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, (1957).
- Ray, Benjamin C. *African Religions: Symbol, Ritual, and Community*, 2nd ed. (2000).
- Robinet, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion*, trans. by Phyllis Brooks (1997; originally published in French, 1991).
- Rosenthal, M. & Yudin. *A dictionary of Philosophy*, Moscow, Progress Publishers, (1967).
- Roslyn Poignant, *Oceanic and Australian Mythology*, new rev. ed. (1985).

- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*, London Alien & Unwin, (1981).
- Russell, Bertrand. *Mysticism and Logic*, London, Alien & Unwin, (1963).
- Saliba, John A. *Understanding New Religious Movements* (1996).
- Sangave, Vilas Adinath. *Jaina Community: A Social Survey*, 2nd rev. ed. (1980).
- Saso, Michael R. *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, 2nd ed. (1990).
- Schipper, Kristofer. *The Taoist Body* (1993; originally published in French, 1982).
- Seltzer, Robert M. *Jewish People, Jewish Thought: The Jewish Experience in History* (1980).
- Silver, D.J. and Martin, B. *A History of Judaism*, 2 vol. (1974).
- Simpson, George Eaton. *Black Religions in the New World* (1978).
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion* (1963, reprinted 1991).
- Smullyan, Raymond M. *The Tao Is Silent* (1977, reissued 1992).
- Taliaferro, Charles. *A Dictionary of Philosophy of Religion* (2010).
- Tatia, Nathmal. *Studies in Jaina Philosophy* (1951).
- Thomsen, Harry. *The New Religions of Japan* (1963, reprinted 1978).
- Tomlin, E. W. F. *The Oriental philosophers, An introduction*, Harper & Row; 1st US edition. edition (1963).

- Toynbee, Arnold (ed.) *The Crucible of Christianity: Judaism, Hellenism, and the Historical Background to the Christian Faith* (1969).
- Tripolitis, Antonia. *Religions of the Hellenistic-Roman Age* (2001).
- Vecsey, Christopher (ed.) *Religion in Native North America* (1990).
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions* (1958, reissued 1969).
- Wang Yang-ming (Yang-Ming Wang), *Instructions for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings*, trans. by Wing-tsit Chan (1963).
- Watson, Burton (trans.) *Basic Writings of Mo Tzu, Hsün Tzu, and Han Fei Tzu* (1964, reissued 1967).
- Wedberg, A. *A History of Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, (1982).
- Williams, Paul. *Maheyna Buddhism: The Doctrinal Foundations* (1989).
- Williams, R. *Jaina Yoga* (1963, reprinted 1991).
- Windeband. *A History of Philosophy*, Translated by J. H. Tufts, New York, Macmillan & company, (1893).